OLZ

XXXI / 7 JULI 1928

Gotthelf Bergsträßer ist aus der Leitung der OLZ ausgeschieden, um sich künftig noch mehr der eigenen wissenschaftlichen Arbeit hingeben zu können.

Er hat vor 7 Jahren die neue OLZ begründen helfen und seine große Kraft unserem gemeinsamen Werk unermüdlich gewidmet. Die semitistische und islamistische Abteilung verdankt ihren Ausbau allein ihm; sein ausgebreitetes Wissen und sein sicherer Sinn für echte Wissenschaftlichkeit haben ihm ermöglicht, den Kreis seiner Mitarbeiter aus den besten Kennern der einzelnen Fächer zusammenzustellen und bei aller Freiheit im einzelnen der Abteilung seinen persönlichen Stil aufzuprägen.

Über die Organisation und Leitung seiner Abteilung hinaus hat er auf die gesamte Entwicklung der OLZ Einfluß genommen, insbesondre verdankt der Ausbau der Zeitschriftenschau ihm Entscheidendes.

So haben wir von der Leitung der OLZ dem Kollegen und Freunde für vieles herzlich zu danken, zuletzt noch dafür, daß er trotz mancher Schwierigkeiten seinen Platz nicht eher verlassen hat, als bis er in Richard Hartmann, Heidelberg, den erwünschten Nachfolger gefunden hatte.

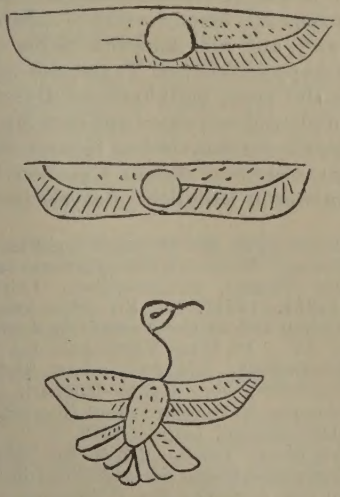
Der Verlag der OLZ. **Die Redaktion der OLZ.**

Herr Prof. Dr. Richard Hartmann, Heidelberg, Häußerstr. 14, übernimmt mit dem heutigen Tage die Redaktion der Abteilung Semitistik, Islamistik und Turkologie. Alle seine Abteilung betreffenden Zuschriften bitten wir direkt an ihn zu richten.

Eine Ichneumonbronze mit hieroglyphischer und karischer Inschrift.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Die ägyptische Sammlung des Museums antiker Kleinkunst in München hat vor kurzem eine Bronze erworben, von der die photographischen Wiedergaben eine gute Vorstellung geben. Auf einer hohlen Basis (etwa $9^1/_2$ cm lang, 3 cm breit,



$1^1/_2$ cm hoch) steht ein Ichneumon in Vollguß. Der Kopf ist von einer dicken Oxydationsschicht bedeckt, die aber doch noch den charakteristischen Kopf durchblicken läßt. Auf dem Rücken sind 2 Flügelsonnen und ein Raubvogel (daran läßt der gebogene Schnabel keinen Zweifel), vermutlich ein Geier mit ausgebreiteten Schwingen eingraviert. Das wird damit zusammenhängen, daß in der Spätzeit[1] das Ichneumon den Göttinnen Buto und Nechbet heilig war, die beide als Geier dargestellt werden. Die geflügelten Sonnenscheiben aber weisen darauf hin, daß dasselbe Tier auch dem Sonnengotte[2] zugehörte. Heißt der Ichneumon doch in einer Inschrift (Annales Serv. Ant. XVIII S. 132) *ḫm n Rᶜ* „Kultbild (o. ä.) des Rê“ mit dem Determinativ des Ichneumons hinter dem Worte *ḫm*.

Vorn an der Schmalseite des Sockels steht die folgende Inschrift: *Ḥr .ỉ. dj ᶜnḫ* „Horus, gib daß lebe“ oder „erhalte am Leben“.

Hinter dem Gottesnamen Horus stehen Zeichen, in denen ich unter allem Vorbehalt die demotische Gruppe für denselben Gottesnamen sehen möchte, der dann also einmal hieroglyphisch, einmal demotisch geschrieben wäre,

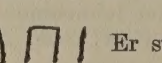
1) Aelian: Nat. animal. X 47 λέγονται δὲ οἱ ἰχνεύμονες ἱεροὶ εἶναι Λητοῦς καὶ Εἰλειθυιῶν.

2) Siehe die Literaturverweise S. 547, Anm. 2.

eine Doppelschreibung, die mir sonst nicht bekannt ist. Sollte das fragliche Zeichen eine Hieroglyphe sein, wonach es wenig aussieht, dann würde es ein Epitheton des Horus, etwa eine lokale Form des Gottes, bezeichnen. Der Ichneumon als heiliges Tier des Horus ist auch sonst bekannt[1]. Daneben war er auch dem Sonnengott Atum von Heliopolis heilig[2], aber der Name dieses Gottes steckt sicherlich nicht in der zweifelhaften Gruppe hinter dem Horusnamen. Die Formen der Hieroglyphen und der Stil der Bronce weisen sie in die „Spätzeit", etwa 7. bis 1. vorchristliches Jahrhundert, am ehesten in die erste Hälfte dieser Periode. In diese würde auch die Form der demotischen Gruppe für Horus weisen, falls ich sie richtig als solche erkannt haben sollte.

Der Eigenname, der auf die ägyptische Weihinschrift „Horus erhalte am Leben den N." folgen muß und den Namen des Stifters der Figur enthält, ist karisch geschrieben:

Abb. 1[3].



Er steht auf der linken Schmalseite und wird von der Kante aus von rechts nach links von Herrn Professor P. Kretschmer[4] Ipdeaä gelesen. Ich verdanke ihm dazu die weitere Mitteilung, daß der merkwürdige Name „sich mit dem sumerischen Personennamen Ibtaë offenbar deckt [Kurzform von einem Namen wie Bau-ibtaë, d. h. „die Göttin Bau führte (ihn) heraus"]. Da Verwandtschaft des Sumerischen mit dem Karischen bisher nicht erkennbar war, so handelt es sich vielleicht um einen Babylonier unter den Söldnern in Ägypten, der sich der karischen Schrift seiner Kameraden bediente."

Ich will noch bemerken, daß solche Weihbronzen auf Vorrat gearbeitet waren und oft die fertige Weihformel enthielten, welcher der Stifter nach dem Kauf seinen Namen hinzufügen ließ. Die karische Inschrift ist also erst von dem Erwerber der mit der ägyptischen Inschrift versehenen Bronze darauf gesetzt worden, und so liest man jetzt auf dem Sockel „Horus erhalte am Leben den Ipdeaä!"

1) Vergl. Lefèbvre: Sphinx VI S. 18ff., VII S. 25ff.

2) Siehe zuletzt Sethe: ÄZ 63 (1927) S. 50ff. Weitere Literaturverweise bei Hopfner: Tierkult S. 55ff.

3) Etwas gegen das Original vergrößert.

4) Er wird den Namen demnächst eingehend in den „Kleinasiatischen Forschungen" behandeln.

Abb. 2[1].

Rechtsurkunden aus Assur[2].

Von Martin David.

Auf dem Gebiete der assyrischen Rechtsgeschichte standen dem Forscher bislang zwei Urkundengruppen zur Verfügung; auf der einen Seite die neuassyrischen Rechtsurkunden, welche vorwiegend dem 8. und 7. Jahrhundert angehören[3], auf der anderen Seite die sogenannten kappadokischen Texte, die wohl etwas älter als die erste babylonische Dynastie sind (etwa 2000[4]) und aus einer mit dem Mutterlande eng verbundenen assyrischen Kolonie stammen[5]. Aus dem zwischen diesen Epochen liegenden Zeitraum waren lediglich „Assyrische Gesetze"

1) Etwas gegen das Original verkleinert.

2) Ebeling, Erich: Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts, autographiert. Leipzig: J. C. Hinrichs 1927. (VIII, 156 S.) 2^0 = Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur. E: Inschriften. IV = 50. Wiss. Veröffentl. der Deutschen Orient-Gesellschaft. RM 30 —; kart. 34.50.

3) Bearbeitet von Kohler-Ungnad, Assyrische Rechtsurkunden in Umschrift und Übersetzung nebst Rechtserläuterungen, Leipzig 1913.

4) Vgl. hierzu Lewy, OLZ 26 Sp. 758ff.

5) Einstweilen lassen sich allerdings die in geringer Anzahl in den Archiven der Kolonisten gefundenen Urkunden der einheimischen Bevölkerung für das assyrische Recht nicht verwerten.

(KAV 1—6, 143, 144, 193)[1] bekannt, während Rechtsurkunden völlig fehlten. Diese Lücke füllt zum Teil der vorliegende, von Ebeling herausgegebene Keilschriftband aus, welcher 319[2] bei den Grabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur gefundene Texte enthält. Einzelne dieser Texte sind durch eine Erwähnung von assyrischen Königsnamen ungefähr datierbar und weisen bis an das Ende des 15. vorchristlichen Jahrhunderts hin[3]. Genauere Datierungen werden sich vielleicht später einmal durch Eponymenlisten[4] treffen lassen, ferner Zuweisungen auch undatierter Urkunden durch Gemeinsamkeit der auftretenden Personen[5]. Ihrem Inhalt nach handelt es sich meistens um Texte, die privatrechtliche Abmachungen beurkunden, daneben kommen aber auch einfache Aufzeichnungen sowie Urkunden öffentlichrechtlicher Art vor.

Im einzelnen sei zu dem Inhalt bemerkt:

Dem Familienrecht gehört außer 5 Adoptionsurkunden, die bereits bearbeitet worden sind[6], ein recht interessanter Ehevertrag zwischen zwei minderfreien Personen an (7), der im engsten Zusammenhange mit Urkunde 167 steht. Ein Sklave *Ilumairība* hat die *Asuat-Gula*[7], die sich in einer Art Gewaltverhältnis (*balluṭu*[8]) bei *Aššur-riṣuia* befand, mit Mitteln seines Herrn (7 Z. 15ff.) ausgelöst (167) und sie späterhin geheiratet (7). Die Ehe scheint durch Abschluß eines Vertrages zustande zu kommen, der durch gegenseitige Strafklauseln gesichert wird (7 Z. 9ff.). Mit ihr tritt die ausgelöste Sklavin in ein Patronatsverhältnis (*alaiūtu*) zu dem Gewalthaber des Ehemanns sowie zu dessen Söhnen, denen sie Dienste zu leisten hat, ohne daß ihnen allerdings das Recht zusteht, sie wiederum zur Sklavin zu machen (7 Z. 19ff.).

Unter den Verträgen vermögensrechtlicher Art nehmen einen breiten Raum die Darlehnstexte ein, die hauptsächlich über Geld (Blei und Silber) sowie über Getreide — mitunter über beides gemeinsam (etwa 28, 47) — ausgestellt sind[1]. Sie werden durch ein stereotypes Schema gekennzeichnet, welches im großen und ganzen demjenigen der altbabylonischen Verträge gleicht. Es lautet im allgemeinen[2]:

1. Siegel des Verpflichteten[3].
2. Darlehnsobjekt hat A (Schuldner) von B (Gläubiger) entliehen (*ilqi* oder *šubanti*).
3. Innerhalb dieser oder jener Zeit wird er es zurückzahlen[4].
4. [5]Geht der Termin vorüber (*edanu etiqma*), so treten Verzugszinsen ein[6].
5. Bezeichnung der Sicherungen für die Schuld.
6. An den Überbringer der Tafel ist die Schuld zu zahlen.

Zeugen, Siegel, Datum (Tag, Monat, Eponymen-Jahr).

An diesen Urkunden, die uns ein Bild über die starke Ausdehnung des Kreditwesens gewähren, sind für den Juristen am interessantesten die Klauseln über die Bestellung von Sicherheiten (Nr. 5 des Schemas), die für die Frage von Schuld und Haftung wertvolles Material liefern[7]. Neben einem bisher unbekannten *ka-tu/e* (immer im status constructus), dessen Funktion im einzelnen noch ermittelt werden muß — es verbleibt im Besitz des Schuldners und besteht hauptsächlich in Feld und Haus, mitunter auch in Angehörigen des Schuldners[8] — findet sich in einer Reihe von Verträgen ein *šapartu* „Faustpfand" (es geht in den Besitz des Gläubigers über, *kī šaparti ukāl* oder *kī šaparti išabat ukāl*, etwa 53, „als Faustpfand wird er, der Gläubiger, es vorübergehend im Besitz halten" und wird nach Begleichung der Schuld ausgelöst, *šaparta paṭāru*), welches ge-

1) Zuletzt ins Deutsche übersetzt von Ebeling bei Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, 2. Aufl. p. 412ff.

2) Wie der Verfasser allerdings schon Tabelle p. VII anmerkt, sind 3 Urkunden doppelt publiziert.

3) 177: *Aššur-nirāri* III (Sohn des *Aššur-rabi* I, 1501—1473); 162, 172: *Aššur-bēl-nišēšu* (1472—1444); 160, 183: *Irība-Adad* I (1408—1381); 173: *Aššur-uballiṭ* I (1380—1341); vgl. für die Zahlenangaben neuestens Weidner, Arch. f. Orientf. IV p. 11ff.

4) In der Regel erfolgt die Datierung der Urkunden nach Tagen, Monaten und Eponymen-Jahren (*līmu*).

5) Es wäre wünschenswert gewesen, wenn die Publikation auch ein derartiges Verzeichnis enthalten hätte.

6) Nr. 1, 2, 3, 4, 6; vgl. David, Die Adoption im altbabylonischen Recht (Leipziger rechtswissenschaftl. Studien Heft 23) p. 101—105.

7) Die Lesung dieses Gottesnamens unsicher, vgl. King, Tukulti-Ninib, Rev. 12.

8) Dieses *balluṭu*-Verhältnis (167 Z. 4) ist, wie ein Vergleich mit 7 Z. 7 lehrt, ein sklavenähnliches Verhältnis und begegnet wohl auch in § 39 Ass.-Ges. (KAV 1 col. V) Z. 34f.: *ù šum-ma i-na lum-ni balṭa-at* (35) *a-na mu-bal-li-ṭa-ni-ša za-ku-at*; vgl. in diesem Zusammenhange 168 Z. 13: *sinništa ú-ba-la-ṭu.*

1) Auch Leihverträge über Tiere können in die Form von Darlehnsverträgen gehüllt werden, s. etwa 88, 97: Mutterschafe nebst Jungtieren; sodann Arbeitsverträge, 11, 29.

2) Vgl. z. B. 18, 19, 22, 25, 28, 34, 37, 38, 40, 41, 44.

3) Ein derartiges Siegel des Verpflichteten am Anfang der Urkunde weisen die meisten Vertragstypen privatrechtlicher Art auf.

4) Gewöhnlich einige Monate; Nr. 20: 5 Jahre; 13: 6 Jahre; 17, 46: „an dem Tage, da der Gläubiger es verlangt" (vgl. diese Klausel im Altbabylonischen, M 19, HG III 163; VS IX 46, 47, HG IV 862 u. a.); bei Getreidedarlehen vielfach „auf den Tennen", d. h. „zur Erntezeit" (*ina adrāti*), etwa 69; in Urkunde 32, wo die Hingabe des Geldes mit einer Beteiligung verbunden ist (*tappūtu* Z. 7), es sich also um eine commenda handelt, erfolgt die Rückzahlung *ina erēb ḫarrāni*, „beim Eintreffen der Karawane", ebenso 39, wo zwar der Ausdruck *tappūtu* nicht vorkommt, aber doch wohl eine commenda vorliegt.

5) Klausel 4 bis 6 nicht durchgängig zu finden.

6) Die Höhe der Verzugszinsen wird nicht genannt; wahrscheinlich gab es hierfür bestimmte Sätze. Zinsen selbst werden im allgemeinen nicht ausbedungen (Ausnahme etwa 52), was vielleicht darauf zurückzuführen ist, daß ein Zinszuschlag in die Leihsumme aufgenommen wurde.

7) Eine Klärung der hiermit im Zusammenhang stehenden Fragen wird durch P. Koschaker erfolgen, der die hier angezeigten Texte einer eingehenden, demnächst erscheinenden Untersuchung unterzogen hat.

8) Nr. 41: Söhne; 16, 46: Söhne, Töchter.

wöhnlich in Grundstücken besteht; jedoch sind auch Verpfändungen von Frau und Kind keine Seltenheit[1]. Dieses *šapartu*, bei dessen Vorliegen in der Regel eine weitergehende persönliche oder sachliche Haftung nicht bestanden zu haben scheint[2], geht mitunter nach Fälligkeit der Schuld als Verfallspfand in das Eigentum des Gläubigers über[3], stellt mitunter auch ein Nutzungspfand dar[4].

Neben diesen eigentlichen Darlehnstexten findet sich eine Reihe von Urkunden, die man mit Koschaker (s. HG VI p. 33) als Verpflichtungsscheine (früher fälschlich „abstrakte Schuldscheine" genannt, so noch HG V p. 10) bezeichnen wird[5]. Sie lauten in kleiner Abweichung vom altbabylonischen (vgl. hierfür Koschaker, a. a. O.) sowie kappadokischen Formular (s. Lewy, SATK p. 48ff.) ähnlich wie im Neuassyrischen (Kohler-Ungnad, Assyrische Rechtsurkunden p. 178 ff.): „geschuldete Leistung, Forderung des Gläubigers zu Lasten (*ina muḫḫi*) des Schuldners" und sind meistens auf Geld[6] oder Getreide[7] ausgestellt[8]. Worin ihre Eigenart gegenüber den Darlehnstexten besteht, ob der Unterschied nur historisch zu erklären ist[9], oder ob vielleicht eine Besonderheit in der Haftung besteht[10], läßt sich nicht erkennen.

Unter diesen Verpflichtungsscheinen fällt eine besondere Gruppe auf, die noch bestimmte Klauseln über die Frage des Ob und Wann der Rückzahlung zu enthalten scheint[11]. Um die Eigenart dieser Verträge, deren Wesen wir noch nicht zu bestimmen vermögen, dem Leser vor Augen zu führen, geben wir hier eine derartige Urkunde in Transkription und Übersetzung, soweit uns eine solche möglich ist, wieder.

Urkunde 72:

(1) *kunuk ilu Marduk-nādin-[a-ḫi]* (2) 10 *imēru še'u i-na sūti labirti* (3) *ša* ^{m} *Me-li-im-za-aḫ* (4) *mār ilu A-šur-aḫ-iddina* ^{na} (5) *mār ilu Adad-šar-ilāni* $^{meš\ ni}$ (6) *i-na muḫḫi* $^{m\ ilu}$ *Marduk-nādin-a-ḫi* (7) *mār ilu Sin-ni-ia* (8) *mār ilu Marduk-ra-am-ki-te* (9) *še'u an-ni-ú* (10) *šul-ma-nu šu-ut* (11) *a-b[a-a]ṭ(?)-su* (12) *e-mar* (13) *šul-ma-[šu]* (14) *i-la-qi*; „(1) Siegel des *M.* (2) 10 *Imeru* Getreide nach altem Maß (3) Forderung des *Me.*, (4) des Sohnes des *A.*, (5) Sohn des *Ad.* (6) sind zu Lasten des *M.*, (7) Sohnes des *S.*, (8) Sohn des *Ma.* (9) Jenes Getreide (10) ist ein *šulmānu*; (11) wenn er sein *abātu* (12) sieht[1], (13) wird er sein *šulmānu* (14) empfangen". Die Schwierigkeit, das Wesen dieser Urkundenart zu bestimmen, ist darauf zurückzuführen, daß wir eine präzise Deutung von *šulmānu* sowie von *abātu* (sonst „Wort, Befehl") noch nicht zu geben vermögen. Nur soviel läßt sich mit einem gewissen Maß von Wahrscheinlichkeit sagen, daß diese ganze Urkundenart einen mehr öffentlichrechtlichen Charakter trägt. Dafür spricht nämlich, daß in fast allen dieser Urkunden wie in der als Beispiel gewählten *Melim-zaḫ*[2], der Statthalter der Stadt *Naḫur* (109) bzw. einer seiner Familienangehörigen[3] als Gläubiger auftritt.

Von ganz besonderem Interesse sind sodann die zahlreichen Kaufurkunden, die meistens über Grundstücke[4], vereinzelt über Sklavinnen[5] ausgestellt sind. Sie weichen von den streng einseitigen, vom Standpunkt des Käufers aus formulierten altbabylonischen Kaufverträgen (San Nicolò, AKT p. 26ff.) ab und ähneln in ihrer Anlage schon eher dem neuassyrischen Formular (Kohler-Ungnad, a. a. O. 334ff.). Ihr Schema lautet im allgemeinen: „Kaufobjekt hat Verkäufer dem Käufer gegeben, übereignet (*iddin ušāpi*). Dieser hat es erworben (*uppu laqi*). Den Kaufpreis hat der Verkäufer empfangen. Quittungsvermerk (*maḫir apil zaku*). Klausel über die endgültige Ausstellung der Urkunde[6]. Die hierbei wohl durchgängig vorkommenden Perfizierungsvermerke, *uppu, laqi, maḫir, apil, zaku* bedürfen noch einer genauen Untersuchung und Deutung[7].

Zu erwähnen sind schließlich einige Zessionen (163, 164, 165), Verwahrungsverträge (124a: zwei kupferne Ketten, 186, 187: Tiere, beides wohl Hütungsverträge), sodann die Ungültigkeitserklärung einer abhandengekommenen Darlehnsurkunde, in welcher für den Gläubiger ein Verfallspfand begründet war (142).

Damit haben wir einen kleinen Ausschnitt aus der Fülle des Materials und der Probleme gegeben, die bei der Lektüre dieses auch sprachlich interessanten Bandes auftauchen. Daß die Kopien Ebelings uneingeschränktes Lob verdienen, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, ebenso daß E. sich, wie zahlreiche Ausrufungszeichen bei Versehen und Flüchtig-

1) 28, 31 Ehefrau; 17 Sohn; vgl. auch 53: Sklave; 65 ein Rind.

2) Dies dürfte aus Urkunde 58 hervorgehen, in der zunächst berichtet wird, daß ein Feld als *šapartu* bestellt wird, woraufhin der Text fortfährt: (19) *šu-ú-ma* ⟨*ina*⟩*eqli-šu* (20) *la i-ša-li-im* (21) *i-na bīti-šu i-na mi-mu-š*[*u*] (22) *i-ša-li-im*, „wenn er sich aus seinem Felde nicht befriedigen kann, wird er sich aus seinem Hause und seinem (sonstigen) Eigentum befriedigen"; vgl. ebenso Urkunde 61, wo nach Z. 15ff. Felder und Häuser des Schuldners als *šapartu* dienen sollen; die Urkunde lautet nun weiter: (20) *šum-ma i-na eqlēti meš-šu* (21) *bītāti meš-šu la i-ša-lim* (22) *i-na māri meš-šu mārāti meš-šu* (23) *i-ša-lim*, „wenn er sich aus seinen Feldern und Häusern nicht befriedigen kann, wird er sich aus seinen Söhnen und Töchtern befriedigen".

3) Vgl. etwa 63 Z. 15ff.: *e-da-nu e-ti-iq-ma* (16) *ad-ru ù iṣu-kirū-šu* (17) *up-pu la-qi tu-a-ru* (18) *ù da-ba-bu la-šu*, „ist die Frist verstrichen, so gilt der Hof und sein Garten als gekauft übernommen; Prozeß und Rechtsstreit gibt es nicht". So wohl auch 26 (teilweise zerstört), sodann 12 und 14.

4) So Urkunde 13.

5) Der Verpflichtungsgrund wird mitunter angegeben, vgl. etwa 168: Kaufpreis für ein Weib.

6) Etwa 55, 144, 158, 168.

7) 106, 262; 241: Öl und Wolle.

8) Auch Leihverträge scheinen in die Form derartiger Verpflichtungsscheine eingekleidet worden zu sein, vgl. 95: eine Kuh, sodann Arbeitsverträge, 99.

9) Hierfür spricht ein zuweilen vorkommendes Übergehen der einen Vertragsart in die andere, vgl. etwa 97, wo sich an den im Text skizzierten Wortlaut des Verpflichtungsscheins, der sonst nur bei Darlehen vorkommende Ausdruck *šubanti* „er hat es entliehen" anschließt.

10) Darauf weist der Umstand hin, daß in diesem Formular immer die *ka-tu-* und *šalmu-kēnu*-Klausel fehlt.

11) 48, 49, 51, 54, 56, 72, 73, 89, 90, 91, 93, 94, 98, 100.

1) Auch *abasu amrat*, „wenn sein *abātu* sichtbar ist", vgl. 73.

2) Auch *Melizaḫ* geschrieben, 94, 109.

3) Der Vater: *Aššur-aḫ-iddina* 54, 89; Sohn: *Arad-Šerūa* 48; die Frau: *mārat BE. KA* 51.

4) 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 174, 175, 177.

5) 169, 170.

6) Die letztere Klausel findet sich nur bei Grundstücken; sie lautet: *u tuppa dannata ana pāni šarri išaṭar*, „und eine gültige Urkunde wird er (der Verkäufer) vor dem König ausstellen".

7) Vgl. ähnliche Phrasen (*uppuš zarip laqi*) in neuassyrischen Kaufverträgen, Kohler-Ungnad, a. a. O.

keiten der Tontafelschreiber beweisen, schon von vornherein in die von ihm edierten Texte eingearbeitet hat. So wird man ihm wie der Deutschen Orient-Gesellschaft Dank wissen für das schöne Geschenk, durch welches sie die Kenntnis der wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse Assurs in so hohem Maße bereichert haben. Wenn diese Besprechung mit einem Wunsche geschlossen werden darf, so ist es der, daß der neue Band nicht etwa der Vergessenheit anheim fällt, vielmehr in gebührender Weise von den einzelnen Spezialwissenschaften berücksichtigt wird. Daß dies, was zweifellos am wesentlichsten ist, von juristischer Seite aus geschieht, verbürgt die Tatsache, daß P. Koschaker neben einer Untersuchung der neuen Kerkuk-Tafeln die Bearbeitung der privatrechtlichen Texte in die Hand genommen hat und demnächst die Ergebnisse seiner Forschungen veröffentlichen wird.

Zum phönizischen אדת.

Von Martin Noth.

In JRAS 1927, S. 791—794 hat E. Burrows eine phönizische Weihinschrift vom Elfenbeindeckel eines Kästchens veröffentlicht, das sich bei den jüngsten englisch-amerikanischen Ausgrabungen in Ur im Bereich von E-nun-maḫ unter dem Pflaster Nebukadnezars fand, also spätestens aus dem 7. Jahrh. stammt und wahrscheinlich einmal als Beutestück o. ä. aus Phönizien ins Zweistromland gelangt ist. Bemerkenswert an dieser im übrigen kurzen und einfachen Inschrift ist nun vor allem das Vorkommen des Wortes אדת, das bisher, und zwar auch erst seit kurzem, lediglich[1] aus der Eliba'al-Inschrift[2] aus dem 10. Jahrh. bekannt, aber in seiner Bedeutung unsicher und umstritten war. Die neue Inschrift scheint mir einen willkommenen Beitrag zur Ermittelung der Bedeutung dieses Wortes zu liefern. — Dussaud hatte a. a. O. bei der ersten Publikation der Eliba'al-Inschrift das phön. אדת mit dem hebr. אודות identifiziert und daraufhin mit „wegen" übersetzt; danach hat Lidzbarski, OLZ 30 (1927), Sp. 456f. diese Gleichung wieder verfochten, und E. Burrows erscheint sie offenbar schon so sicher, daß er sie bei der Übersetzung der neuen Inschrift aus Ur ohne ein Wort der Begründung übernimmt. In Wirklichkeit steht sie auf recht schwachen Füßen; weder formal noch inhaltlich ist die Übereinstimmung des phön. mit dem hebr. Worte so glatt, daß sie als einigermaßen gesichert gelten könnte. Hebr. אודות kommt stets nur in Verbindung mit על vor, das bei dem phön. אדת in beiden Fällen fehlt, dessen Entbehrlichkeit aber keineswegs sicher ist, da die Etymologie von אודות im Dunkeln liegt. Sodann hat hebr. על-אודות stets kausalen Sinn („wegen"); für das phön. אדת muß man dann aber um des Kontexts der beiden Inschriften willen einen Übergang zu finaler Bedeutung annehmen (Dussaud: à son profit; Burrows: on his behalf). Nur Lidzbarski entzieht sich für das אדתו der Eliba'al-Inschrift dieser Nötigung, indem er das Wort gegen Dussaud zum folgenden zieht und mit „deswegen" übersetzt; das scheitert wieder an der Unmöglichkeit, das einfache Suffix in demonstrativer Bedeutung zu fassen. Nun macht aber der ganze Zusammenhang der neuen Inschrift aus Ur die in Frage stehende Auffassung von אדת vollends zweifelhaft. Der Text der Inschrift lautet:

ארן · ז[ן] · מגן · אמתבעל · בת · פטאס · אמת · א · · · ·
מתת · לעשתרת · אדתי · תברכי · בימי · אדנן[· · · ·]א · בן · יסד

Die Übersetzung אדתי = um seinetwillen hat zur unbedingten Voraussetzung die Richtigkeit der von Burrows vorgenommenen Ergänzung des א am Ende der 1. Zeile zu אדנן; denn nur, wenn auch schon am Ende der 1. Zeile dieselbe Person genannt ist wie am Ende der 2., ist die Übersetzung אדת = um — willen dem Sinne nach möglich. Andererseits aber begründet Burrows diese seine Ergänzung ausdrücklich auf die von ihm für sicher gehaltene Bedeutung von אדתי = on his behalf. Er bewegt sich also in einem Zirkelschluß, und seine Ergänzung ist ganz unsicher[1], ja sie ist sehr unwahrscheinlich. Sollte wirklich dieselbe Person bei ihrer ersten Nennung nur mit einer Art Titel, bei der zweiten dann mit Titel und Namen bezeichnet worden sein? Ist das nicht so[2], dann entfällt damit aber die Möglichkeit, אדת hier — wie sonst in phönizischen Inschriften על; vgl. CIS I 8, 2; 93, 3f.; 171, 6 — als Einführung der Person zu betrachten, „zu deren Gunsten" das betr. Weihgeschenk dargebracht wird, da das Suffix von אדתי dann keinen Anhalt im Vorangehenden hätte.

H. Bauer hat OLZ 29 (1926), Sp. 165 es als das nächstliegende betrachtet, אדתו in der Eliba'al-Inschrift auf Grund des Kontextes als Apposition zu dem vorangehenden גבל[ב]עלת zu fassen und etwa mit „seine Herrin" zu übersetzen. Diese Vermutung bewährt sich durchaus auch an der neuen Inschrift aus Ur; hier steht אדתי an genau derselben Stelle im Kon-

1) Das von Lidzbarski Eph. I, S. 155 vermutete [על א]דת auf einer phönizischen Inschrift aus Memphis ist völlig unsicher.

2) Text bei Dussaud, Syria 6 [1925], S. 109; danach H. Bauer, OLZ 29 [1926], Sp. 165.

1) Vgl. Hempel, ZAW 1927, S. 300.

2) Das א wird der Anfang irgendeines phönizischen Personennamens sein.

text wie das אדתו der Eliba'al-Inschrift; auch hier geht bemerkenswerterweise dem Worte אדת[1] wieder der Name einer weiblichen Gottheit (עשתרת) voraus, auch hier läßt der Zusammenhang am ehesten eine Apposition zu עשתרת erwarten. Lidzbarski a. a. O., Sp. 456 wendet ein, daß das dem männlichen אדן parallele, in phön. Inschriften sehr häufig gebrauchte weibliche רבת als Ehrentitel von Göttinnen die Existenz eines synonymen אדת unwahrscheinlich mache; doch besteht ein Unterschied im Gebrauch beider Worte. רבת ist vorwiegend Titulatur und steht als solche dem Gottesnamen in der Regel voran; auch wo das Wort ein Suffix hat wie in רבתי בעלת גבל (CIS I 1, 3. 7f.) u. a., läßt die Voranstellung die Formelhaftigkeit solcher und ähnlicher Ausdrücke noch deutlich werden. Das nachgestellte רבתן in Z. 15 der Eschmunazarinschrift (CIS I 3) ist die einzige mir bekannte Ausnahme. אדת dagegen wäre in der Bedeutung „Herrin" an den beiden Stellen seines Vorkommens reine Apposition, außerdem nur bis zu einer Zeit (10. bzw. 7. Jahrh.) belegt, die von dem frühesten Auftreten des Göttinnentitels רבת immer noch durch ca. 2 Jahrh. getrennt wäre.

So wahrscheinlich mir also die Auffassung von אדת in jeder der beiden genannten Inschriften als Apposition zum Namen der jeweils genannten Göttin ist, und so wenig mir auch der erst für spätere Zeit bezeugte Titel רבת gegen die nach dem Kontext zu vermutende Bedeutung von אדת = „Herrin" zu sprechen scheint, so ist doch die Etymologie dieses Wortes nicht mit voller Sicherheit zu ermitteln. H. Bauer a. a. O. faßte אדת als fem. zu dem in den Amarnabriefen besonders als theophores Personennamenelement begegnenden addu. Aber addu ist gewiß Gottesname, und zwar = הדד (vgl. Lidzbarski a. a. O.); an der einzigen Stelle, die Bauer für appellativen Gebrauch anführen kann (Amarn. 52, 4), ist die Lesung unsicher. Die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat die These, die — anscheinend unabhängig voneinander — W. Spiegelberg (OLZ 29 [1926], Sp. 737) und C. C. Torrey (JAOS 46 [1926], S. 238f.) ausgesprochen haben, daß das phön. אדת das fem. zu אדן ist.

Nachträglich werde ich von Prof. Alt auf einen Text aufmerksam gemacht, der die Frage nach der Bedeutung des phön. אדת endgültig zu entscheiden scheint, und zwar im Sinne der obigen Thesen. Bei den Ausgrabungen von Dura-Europos fand sich in einem Privathaus ein Graffito in aramäischer Schrift, das nach L. della Vidas Lesung lautet: אדן ואדת וגבר אדון (Fr. Cumont, Les Fouilles de Doura-Europos [1926] I, S. 447f. Nr. 129 mit Faksimile [statt ד überall auch ר möglich]); Cumont hält diese Worte für Namen eines Ehepaares und dessen (erstgeborenen) Sohnes und vergleicht das palmyr. n. pr. fem. אדת bezw. ארת (Rép. d'épigr. sém. 1038,6). Das ist so unwahrscheinlich wie möglich wegen der Ähnlichkeit der Namen und vor allem wegen בר אדון als Bezeichnung des Sohnes. Man muß wohl vielmehr an eine der bekannten Göttertriaden denken, die hier nach Ausweis der Götterbezeichnungen phönizischer Herkunft wäre, eine Tatsache, die im Bereich aramäischer Kultur und Sprache zwar auffällig, aber nicht unerklärlich ist. Ist das richtig, dann dürfte die These: אדת = fem. zu אדן als gesichert gelten können.

1) Das Suffix י kann im Phön. sowohl 3. sing. masc. wie fem. sein. Der Zusammenhang spricht für das letztere (bezogen auf אמתבעל).

Neuere wissenschaftliche Literatur in osmanisch-türkischer Sprache.

Von Paul Wittek.

II.

Turkologie (Fortsetzung). Einen Aufsatz über die auch Inschriften mit Orchonbuchstaben enthaltenden Altertümer von Semirjetschje (vgl. Barthold in EI s. v. Awliya-Aṭa) findet man aus der in Buchara erscheinenden Zeitschrift *Me'ārif we Medenijjet* wiederholt in *Türk Jurdu*[1] Nr. 20 (August 1926); ebd. Nr. 19 (Juli 1926) die Übersetzung eines Berichtes von J. Borozdin über die Ausgrabungen in Salchan (vgl. Menzel in Islam XVI 40f.). Eine Reihe turkologischer Aufsätze veröffentlichte Neğīb 'Āṣim (über ihn Mükrimīn Ḫalīl in *Millī Meğmū'a* III 436. 482) in der seit 1922 mit Bd. II ff. wieder fortgesetzten *Dār el-funūn edebijjāt fakültesi meğm.*, so II Nr. 1, 2, 4, 5, 6 *Eski savlar*, Sprichwörter aus den *Luġāt* des Maḥmūd Kašġarī; III Nr. 1: Das vorhist. Türkentum im Spiegel der Sprache; Nr. 2—3: Iraker Türkisch im 8. Jhdt.; IV Nr. 1: Histor. Grammatik d. Türkischen, ebd. Köprülüzāde: Der Regenstein.

Zu großen Erwartungen berechtigt das vom Stambuler turkologischen Institut vorbereitete *Istambul kütübḫāneleri* des Baschkiren Zekī Welīdī (jetzt Professor für zentralasiat. Geschichte an der Universität Stambul), dem schon in Mešhed die Auffindung des Originals von Ibn el-Faqīhs, *Aḫbār el-buldān* (vgl. Bulletin d. Leningrader Akad., 1925, S. 272 f. und *Türk Jurdu* Nr. 4; ferner E. Herzfeld, Reisebericht in ZDMG N.F. V 276f.) gelungen war und der nun über bedeutsame Funde in den Konstantinopler Bibliotheken ausführlich berichten wird. Vor allem wird ein Werk Al-Birūnīs,

1) Die hier aufgeführten Hefte der Zeitschrift *Türk Jurdu* gehören alle der in 33 fortlaufend gezählten Heften November 1340 (1924) — September 1927 erschienenen neuen Serie an, an deren Stelle Januar 1928 eine jüngste Serie getreten ist, deren 1. Heft durch Einrechnung alles bisher Erschienenen die Nr. 195 erhielt.

das in einem 416 H. in Ġazna geschriebenen Autograph vorliegt und wichtigste Angaben zur Geschichte und Geographie Zentralasiens enthält (*Kitāb taḥdīd nihājāt el-amākin*. Fātiḥ Nr. 3386. Vgl. O. Rescher in MO. VII [1913] 127), behandelt. Sprachreste des Chwaresmischen werden aus Fiqh-Büchern und einer Hs. des Zamaḫšarī mitgeteilt, worüber der Vf. eben auch in Islamica III 190ff. berichtet. Vgl. den ausführlichen Vorbericht Köprülüzādes in *Ḥajāt* I 43f. Man beachte Ẓekī Welīdīs wissenschaftliche Beiträge in der auch sprachlich interessanten Monatsschrift *Jeñi Turkestān* (seit Juni 1927, Organ der turkestanischen Emigranten; das der Azerbaiğaner, die *Jeñi Qafqasia*, wurde kürzlich behördlich eingestellt), so in Nr. 2—3: Geschichte der Kulturbeziehungen zwischen Turkestan und dem Wolgabecken; Nr. 5—6: Zur historischen Geographie von Turkestan, ferner in *Türk Jurdu* Nr. 14: *Türk efsānelerinde türk 'alāmetleri*. Weitere turkologische Aufsätze in *Türk Jurdu* Nr. 5: Ḥilmī Ẓīa über die Niederlassung der Turkmenen in Anatolien, Nr. 11—14: 'Alī Riżā Seifī über die Qirgizen, Nr. 17: Weled Čelebi über die „Frauensprache", ferner ethnographische Studien wie Nr. 29: Sülejmān Fikrī über die Taḫtaği in Tekke; Nr. 19. 22: 'Abdulqādir über den Schamanismus der Türken und die Frau in der türkischen Mythologie und Volksliteratur, Nr. 26: Ḥāmid Zubair (jetzt zusammen mit J. v. Mészaros Leiter des ethnographischen Museums in Angora) über die türkischen Namen (derselbe, *Millī Meğmū'a* I 44 über die vorislamischen Namen der Türken) und *Türk Jurdu*, 31: derselbe, Töpfereien aus Awanos am Qyzyl-Yrmaq. In der bereits genannten *Millī Meğmū'a* (jetzt im 5. Jg. [IX. Bd.]) II 246: Ḥüsein Namyq, Mitteilung einer ogusischen Nationalüberlieferung aus dem arabischen Werk eines Ägypters Abū Bekr ad-Dawādārī nach Hs. 913 der Bibliothek Damād Ibrāhīm, und VII 1357: Ḥāmid Zubair: Sagen vom Erdschias Dag. Über das kleine Büchlein Awram Galantes, *Küčuk türk tetebbü'ler*, Konstantinopel 1925, 181 S., vgl. J. Schacht in OLZ 1927, Sp. 514. Zu erwähnen sind schließlich noch die Übersetzungen von Abulġāzī, Stammbaum der Türken (übersetzt von Riżā Nūr), Konstantinopel 1925, 350 S., und J. Deguignes, Histoire générale des Huns, des Turcs etc. (übersetzt von Ḥüsein Ğāhid), Konstantinopel 1923—25, 8 Bde.

Auf das Gebiet der historischen Arbeiten leitet über W. Bartholds *Orta Asia türk tārīḫi haqqynda dersler*, Konstantinopel 1927, IV (bio-bibliographische Angaben), 222 S., und Indices (erste Veröffentlichung des turkologischen Instituts), enthaltend die 12 Vorlesungen Bartholds an der Stambuler Universität, Sommersemester 1926. Meine Inhaltsangabe, nachgedruckt in den Mitteilungen der deutsch-türkischen Vereinigung, I Nr. 7—9 (Juli-September 1926) nach der Türkischen Post (Konstantinopler deutsche Tageszeitung seit 17. V. 1926) gibt natürlich nur ein ganz unzureichendes Bild dieses methodisch wie als Stoffzusammenfassung und historische Darstellung gleich bedeutsamen Werkes, dessen hauptsächliche Gesichtspunkte Bartholds Referat auf dem Bakuer Turkologenkongreß zusammenfaßt (S. 21ff. des stenographischen Protokolls: Первый всесоюзный тюркологический с'езд, Baku 1926. 426 S.; übersetzt in *Türk Jurdu* Nr. 23, in Umriß bei Menzel in Islam XVI 38f.). Ebd. Nr. 1, 2, 4, 6, 7 ein Aufsatz Bartholds über *Rašīdeddīn*, Nr. 13. 14 „Einleitung in die Geschichte der Mongolen", Nr. 31 ein Vortrag über den russischen Orientalisten und Enzyklopädisten I. N. Beresin (1818—1896), sämtlich aus dem Russischen übersetzt.

Eine sehr nützliche Zusammenfassung der Geschichte der Türken bis zum Zeitalter der Kreuzzüge mit Literaturangaben am Schlusse jedes Abschnittes ist Köprülüzāde M. Fu'āds *Türkia Tārīḫi* I, Konstantinopel 1923, 256 S. Das vom Unterrichtsministerium jetzt herausgegebene nachgelassene Werk Ẓia Gök Alps (seinem Andenken gilt *Türk Jurdu* Nr. 3) *Türk medenijjeti tārīḫi* I: *islāmdan ewwel*, Konstantinopel 1926, 351 S., hat nur als Denkmal der Entwicklung des nationalen und wissenschaftlichen Geistes bei den Osmanen Bedeutung. Das von der gleichen Stelle veröffentlichte, jetzt auf 12 Bände angewachsene *Türk Tārīḫi* des Abgeordneten Dr. med. Riżā Nūr ist eine auch als populäre Darstellung unbrauchbare Kompilation. M. Šemseddīns *Mufaṣṣal türk tārīḫi*, 4 Bände, Konstantinopel 1339/40, kommt über die Tukiu nicht hinaus. Mübārek Ġālib veröffentlichte eine Geschichte der türkischen Dynastien Indiens (603—962 H.), *Hindustānda türk hükümdārlary*, Konstantinopel 1341, 47 S. Zeineloğlu Ğihāngīrs *Azerbaiğān tārīḫi*, Konstantinopel 1924, 221 S., und A. Baṭṭāls *Qazan türkleri*, Konstantinopel o. J. (1926), 248 S., sind in den letzten, die neuesten Ereignisse behandelnden Partien lesenswert.

Ein großes Verdienst hat sich das Unterrichtsministerium erworben durch den von der Staatsdruckerei (ehemals *Maṭba'a-i 'āmire*, dann *Millī maṭba'a*, jetzt *Dewlet maṭba'asy*) glänzend besorgten Druck von Ḫalīl Edhems

Düwel-i islāmijje, Konstantinopel 1927, XVII, 640 S., eine völlige Neubearbeitung von Lane-Poole's bekanntlich 1925 unverändert neugedruckten und jetzt völlig überholten Mohammedan Dynasties, von E. v. Zambaurs fast gleichzeitig erschienenem Manuel de Généalogie et de Chronologie (Hannover 1927) schon der ganzen Anlage nach verschieden (besonders dankenswert die gleichzeitige Anführung der christlichen und muslimischen Jahreszahlen!), stellenweise auch reicher und zuverlässiger (vgl. z. B. die Aidin-Oğlu bei Ḫalīl 279f. mit Zambaur 151, wo offensichtlich der aus der Inschrift Ephesus I [Wien 1906] 130f. ersichtliche Stammbaum [s. auch ʿAzīz, Efezos-Ajasoluğ rehberi, Smyrna 1927, 42 S., S. 37] unbeachtet blieb). Zu dem bereits 1926 als Vorabdruck (51 S.) ausgegebenen, besonders bereicherten Kapitel über Anatolien steuert Köprülüzāde M. Fu'ād in *Türkijjāt Meğmūʿasy* II (Vorabdruck 1926, 32 S.) wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen bei. Eine Übersetzung von Caetanis Annali dell' Islam läßt Ḥüsein Ğāhid unter dem Titel *Islām tārīḫi* seit 1924 erscheinen; das gut ausgestattete Werk ist mit Bd. X (1917) bis z. J. 12 d. H. gediehen.

Eine reiche, nicht immer gleichmäßig wertvolle Tätigkeit entfaltet Aḥmed Refīq (Professor der türkischen Geschichte an der Stambuler Universität; über ihn Mükrimīn Ḫalīl in *Millī Meğmūʿa* IV 635). Sein Schulbuch *Türkia Tārīḫi* (I, Konstantinopel 1923, 368 S., bis zur Eroberung Konstantinopels) ist nützlich in den die osmanische Geschichte betreffenden Partien. Unter dem gleichen Titel haben Aḥmed Ḥāmid und Muṣṭafā Muḥsin ein brauchbares, die Zeit von der Eroberung Konstantinopels bis auf die Gegenwart umfassendes Lehrbuch geschaffen. 2. Aufl. Konstantinopel 1927. 719 S. Die 1331 von Aḥmed Refīq begonnene Reihe *Gečmiš ʿaṣyrlarda türk ḥajāty*, zwar durchaus populär gehalten, jedoch eine Fülle interessanter Einzelheiten bietend, wie sie nur dieser beste oder richtiger: einzige Kenner der in gänzlicher Verwahrlosung schlummernden türkischen Archive mitzuteilen vermag, wird seit 1923 wieder fortgeführt und zählt jetzt 16 Bände, wovon folgende neu hinzugekommen sind: *Sulṭān Ğem*, Konstantinopel 1923, 232 S.; *Qadynlar Selṭeneti* I (1049—1058 H), II (1058—1094 H), Konstantinopel 1923, 180 S.; 304 S.; *Soqollü*, Konstantinopel 1924, 334 S.; *ʿĀlimler we ṣanʿatkārlar*, türk. Gelehrte, Dichter und Architekten des 16.—18. Jhdts., Konstantinopel 1924, 407 S.; *Bizans qaršysynda türkler*, Konstantinopel 1927, 413 S.; *Semmūr dewri* (Zeit Sultan Ibrahims, 1640 bis 1648), Konstantinopel 1927, 250 S. Daneben mit vielen neuen Dokumenten *Faṭma Sulṭān* (Tochter Aḥmeds III.), Konstantinopel o. J., 71 S., das romanhaft aufgemachte *Qyzlar aġasy* (Zeit Murads III.), Konstantinopel 1926, 166 S., und zusammen mit dem verstorbenen ʿAbdurraḥmān Šeref: *Sulṭān ʿAbdulḥamīd-i ṣānīje dā'ir*, Konstantinopel 1918, 16 S. Aus den im Staatsarchiv verwahrten Akten hat Aḥmed Refīq zwei interessante Beiträge zur europäischen Geschichte geschöpft: *Lamartin*, Konstantinopel 1925, 56 S., behandelt Lamartines Beschluß, nach der Türkei auszuwandern und seinen Aufenthalt in Smyrna 1849—1853, und *Milletğiler mes'elesi*, Konstantinopel 1926, 259 S., betrifft die ungarischen und polnischen Emigranten des Jahres 1848. Beide Arbeiten erschienen (als Nr. 7 und 8) in der Reihe (*Küllijjāt*) des Historischen Institutes, das sich seit 1340 (1924) den veränderten Umständen entsprechend *Türk tārīḫ enğümeni* (statt: *Tārīḫ-i ʿosmānī enğümeni*) nennt. Die Zeitschrift des Instituts erschien nach einer langen Unterbrechung durch den Kriegsschluß mit zwei Sammelheften: Nr. 49—62 (1338/1922) und Nr. 63—77 (1339/1923), und erscheint seit 1340/1924 in etwas kleinerem Format und mit neuer Zählung als *Türk tārīḫ enğümeni meğmūʿasy* alle zwei Monate, doch ist infolge starker Verspätung der Hefte erst eben mit Nr. 18 der 3. Jg. (1926 = Bd. XVI der ganzen Reihe) abgeschlossen worden. Zu den bisher erschienenen 16 Bänden ein Generalregister: Ḫalīl Edhem, Fihrist-i ʿumūmī, Konstantinopel 1928, 34 S. Als Beilagen der Zeitschrift erschienen 1924 das *Tārīḫ-i ġilmānī* des Meḥmed Ḫalīfa, ed. Aḥmed Refīq, 102 S. (vgl. Babinger, Geschichtsschreiber der Osmanen, 210f.) und das im 12. Jhrdt. d. H. verfaßte, die Geschichte der Krimtataren betreffende *ʿUmdet et-tewārīḫ* des El-hağğ ʿAbd ul-ġaffār, ed. Neğīb ʿĀṣim, Konstantinopel 1343-1927, 207 S. Übrigens hat sich das Historische Institut kürzlich reorganisiert; es steht jetzt unter der Leitung Köprülüzāde's und hat erhebliche staatliche Mittel zur Verfügung, mit denen es wichtige historische Texte zu publizieren gedenkt. Als erstes ist die Fortsetzung der erst bis zum 6. Band gediehenen Ewlijā-Ausgabe geplant; die neuen Bände werden eine kritische Ausgabe des Textes bieten, und später sollen in der gleichen Weise auch die ganz unzureichend edierten ersten sechs Bände neu herausgegeben werden. Als weitere Veröffentlichungen werden folgen: das Geschichtswerk des Fyndyqlyly (vgl. Babinger, Geschichtschreiber der Osmanen, S. 253f.) und das *Tuḥfet ül-ḫaṭṭāṭīn* des Mustaqīmzāde (vgl. Babinger, a. a. O., 317f.).

Eine wichtige Geschichtsquelle ist mit den *Tewārīḫ-i āl-i ʿOsmān* des Großwesirs Luṭfī Pascha, ed. ʿAlī, Konstantinopel 1341, VII und 456 S. (über ihn und die Ausgabe Köprülüzāde in *Türkiyjāt Meǧmūʿasy* I 119ff.) erschlossen (vgl. Babinger, Geschichtschreiber 80f.). Überaus dankenswert ist die von Maḥmūd Kemāl sehr sorgfältig besorgte, mit einer ausführlichen Einleitung und Index versehene Ausgabe der Künstlergeschichte *Menāqib-i Hünerwerān* des ʿĀlī, (vgl. Babinger, a. a. O. 130), Konstantinopel 1926, 133 u. 92 S., Nr. 9 des *Türk Tārīḫ Enǧümeni Küllijjāty* (vgl. ʿAlī Ǧānib in *Ḥajāt* II 24 und Köprülüzāde, ebd. 364). Aufschlußreich für die Geschichte Anatoliens im 14. Jhdt. wird die vom Turkologischen Institut vorbereitete, unmittelbar vor der Ausgabe stehende Geschichte des Qāḍī Burhāneddīn *Bezm u rezm* sein (vgl. Babinger, a. a. O., S. 5); Köprülüzāde wird in der Einleitung dazu sämtliche Quellen zur Geschichte Anatoliens im 12., 13. u. 14. Jhdt., darunter zahlreiche unbekannte, zusammenfassend behandeln.

Grab- und Moschee-Inschriften aus Angora bringt neben kunstgeschichtlichen der erste, den Friedhöfen und Moscheen gewidmete Teil von Mübārek Ġālibs *Anqara* I, Konstantinopel 1341 (Staatsdruckerei), 54 S. u. 41 Tafeln. Meḥmed Behǧet, *Qastamuni*, Konstantinopel 1341 (Staatsdruckerei), 165 S., Index und 9 Tafeln, enthält außer archäologischen Materialien Inschriften, Nachrichten über Bibliotheken, Stiftungsbriefe und Berāte. Ismāʿīl Ḥaqqī, *Kitābeler*, Konstantinopel 1927 (Staatsdruckerei), 160 S., 24 Tafeln, enthält Inschriften aus den Hauptorten der Bezirke von Tokat, Niksar, Sile, Turchal, Pazar und Amasia (vgl. Köprülüzāde in *Ḥajāt* II 62f.), Hüsein Ḥilmī, Sinob kitābeleri, Sinope 1339, die Inschriften von Sinope. Über die Münzen von Angora und Trapezunt handelt Aḥmed Tewḥīd in *Türk Jurdu* Nr. 4. 6.

An historischen Aufsätzen aus Zeitschriften ist weiter zu vermerken: Neǧīb ʿĀṣim, Selbstmord Bājezīds, in *Edebijjāt fakültesi meǧmūʿasy* II 1 (vgl. F. v. Kraelitz in Mitteilungen zur osmanischen Geschichte I 239). Über ein Stambuler ʿĀšiqpašafragment berichtet Kilisli Rifʿat in *Türk Jurdu* Nr. 28, über den Anonymus Giese handelt Ḥüsein Namyq in *Millī Meǧmūʿa* I 86. 103. 117. 148, ebd. I 12 über das *Tārīḫ-i Šiqloš* des Sinān Čauš (vgl. Babinger, Geschichtschreiber 77f.) und I 26 über das *Zubdet et-tewārīḫ* des Ṣāfī (vgl. Babinger, S. 146f.). Ebd. auch eine Artikelreihe ʿAlī Riżās über Stambuler Leben im 13. Jhdt. d. H., Bd. VI eine D. A. S. gezeichnete Artikelreihe über die Tulpenliebhaberei in der türkischen Geschichte. VII 1176 Aḥmed Refīq über den Qyzlar Aǧasy Aḥmeds III. Sülejmān Aǧa, 1197 über den Inǧili Kǒšk (über diesen auch ebd. 1273 Rifʿat ʿOs̱mān), S. 1215 teilt er eine von Nedīm verfaßte Inschrift aus Newšehir mit. In der Zeitschrift *Ḥajāt* (jetzt im 2. Jg. [3. Bd.]) eine Reihe historischer Aufsätze; so Aḥmed Refīq I 29: *Qubbe alty wezirleri*; 69. 169: Stambuler Leben im 12. Jhdt.; 126: *Sabanǧa-Izmīt qanaly*; 329: *Türklerde awǧylyq*; II 47. 75. 293 *Dewširme*, wozu ebd. 142 Köprülüzāde. Letzterer I 162. 304: *Dāmād Ibrāhīm Paša* (über denselben ebd. I 89 ʿAlī Ǧānib), 202. 222: „Gründung des osmanischen Reiches", 322: *Pinti Ḥamīd* (ein Geizhals aus der Zeit S. Fātiḥs); 442: *Türkǧilik tārīḫine ʿāʾid*, schließlich Riżwān Nāfiz; I 475. 487: Die Niederlage vor Wien und das polnische Heer und II 434: über ein vorzüglich die zeitgenössische Geschichte Persiens behandelndes Geschichtswerk *Tuḥfat el-ǧarīb* aus der Zeit Aḥmeds III. in der Orḫanijje-Bibliothek in Brussa. Ein interessantes, mit der Eroberung von Kamenec (vgl. Hammer, Geschichte des osmanischen Reiches VI, 290 ff.) zusammenhängendes Dokument von 1083/1672 publiziert und bespricht Weled Čelebī in *Türk Jurdu* Nr. 19. Ebda Nr. 5 ein historischer Artikel über die Wahhābiten von Z̲ākir Qādiri.

An Werken der Lokalgeschichte sind zu nennen: Dr. Rifʿat ʿOs̱māns *Edirne Rehnümasy*, Adrianopel 1920, 112 S., und desselben Verf. Artikelreihe über Adrianopel in *Millī Meǧmūʿa* VI 1113. 1147. VII 1321. VIII 1386. 1416. 1434. 1451. 1469. 1484. 1504. 1517. 1533. Von Ḥüsein Ḥüsāmeddīns *Amasia Tārīḫi* ist eben Bd. III, Konstantinopel 1927, 392 S., erschienen. Ismāʿīl Ḥaqqī (der Verf. des oben erwähnten *Kitābeler*) verfaßte ein *Qarasy wilājeti tārīḫčesi*, Konstantinopel 1925, 143 S., ferner ein *Qarasy Mešāhīri*, I (ʿUlemā und Scheiche), II (Schriftsteller), Konstantinopel 1924/25 86 S. u. 156 S. (vgl. *Ḥajāt* II 116). Andere Lokalgeschichten, wie Besīm Atalāʾīs *Marʿaš Tārīḫi weǧoǧrafiasy*, Konstantinopel 1339, 171 S., Muwaḥḥid Zekīs *Artwin*, Konstantinopel 1927, 199 S., und *Jurdumuz* (betrifft Ḥawża) von M. Fu'ād, Konstantinopel 1925, 153 S., haben nur Wert, soweit sie Volkslieder und Volksbräuche mitteilen. Über Angora handelt ein Sonderheft der Zeitschrift *Ḥajāt* (I 401 bis 420) mit verschiedenen geschichtlichen Beiträgen.

Besprechungen.

Schmidt, P. W., S. V. D.: **Der Ursprung der Gottesidee.** Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Hist.-krit. Teil. 2., stark vermehrte Aufl. Mit 1 Karte von Südostaustralien. Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1926. (XL, 832 S.) gr. 8°. RM 22.50; geb. 25.—. Bespr. von J. Wach, Leipzig.

Was gelegentlich der 2. Auflage von Beths Religion und Magie zu bemerken war (vgl. meine Anzeige OLZ 1928, Sp. 459), das ist mit noch größerem Recht gegen die Gestaltung der Neuauflage von P. W. Schmidts bekanntem Werk über den Ursprung der Gottesidee einzuwenden. Der Verf., einer der Führer der ethnologischen Wissenschaft und einer der ersten Religionsforscher der Gegenwart, dessen Verdienste als Organisator und Gelehrter weit über den engeren Kreis der katholischen Forschung hinaus Würdigung und Anerkennung gefunden haben, hat sich, als sein Werk 1912 in erster Auflage erschien, als scharfsinniger Kritiker der ethnologischen und religionswissenschaftlichen Forschungsmethoden erwiesen. Diese Kritik und die selbständigen Forschungsergebnisse über die australischen Religionen, die dem Bande einverleibt worden waren, haben weitgehendste Beachtung gefunden. Umstritten wurde vielfach — und wird noch heute — die Aufstellung, die der Verf. als Resultat seiner Forschungen in der Lehre vom Urmonotheismus, die seiner Darstellung zugrunde liegt, zum Ausdruck gebracht hat.

Wenn P. W. Schmidt durch eben die scharfe Kritik, die den größten Teil der ersten Auflage seines Werkes einnahm, dazu beigetragen hat, Hypothesen und falsche Theorien, an denen die völkerkundliche Forschung litt, zu zerstören, so hätte er den Erfolg seiner Kritik am meisten dadurch dartun können, daß er diese Theorien, wenn er sie schon nicht als überwunden und erledigt der Vergessenheit anheimfallen lassen wollte, in einem Überblick über die Geschichte der Forschung historisch dargestellt hätte. Das hat er nicht getan, sondern in die neue Auflage die ganze umfangreiche und ausgedehnte Auseinandersetzung und Polemik — nur einiges erweitert — wieder hineingenommen, so daß das Gerüst des Werkes nicht nur dasselbe blieb, sondern eine Fülle von Detailausführungen wiedererscheint, die kaum anderes als bibliographisches Interesse hat. So ist kaum, wie es wohl erwünscht gewesen wäre, zwischen historischer Würdigung erledigter oder überholter Lehren und Auseinandersetzung mit noch geltenden oder um Anerkennung ringenden Anschauungen geschieden. Es ist nur eine ganze Reihe inzwischen hervorgetretener ethnologischer und religionswissenschaftlicher Theorien mehr in der neuen Auflage berücksichtigt.

Die neue Auflage enthält 11 Kapitel. Das erste handelt von der Erforschung der Religionen der Geschichtsvölker und greift — inzwischen liegt übrigens P. Pinard de la Boullayes umfassende Darstellung der Religionsstudien seit dem Altertum, besonders im 19. Jahrhundert vor — die Periode der „sprachwissenschaftlichen Religionsvergleichung" heraus. Der Verf. handelt von der nahezu ausschließlich durch die Sprachforscher bestrittenen Religionsforschung und charakterisiert besonders die naturmythologische und die positivistische Richtung. Er schildert die Beherrschung der Religionsforschung durch die Ethnologie, die damit anhebt, in Kap. II (Lubbock, Spencer, Tylor usw.). Kap. IV gibt eine sehr ausführliche Darlegung der Lehre A. Langs („monotheistischer Präanimismus"), der der Verf. mit großer Sympathie gegenübersteht. Dazwischen eingeschoben ist in Kap. III die Musterung der Stellung der theologischen Forschung zur animistischen Theorie. Das umfangreichste Kap. (V) ist der Analyse der Kritik an Lang gewidmet und bespricht in 5 Abschnitten 5 Autoren. Als 6. Abschnitt bringt es eben jene oben erwähnten Forschungen über die australischen Vorstellungen von einem höchsten Wesen, die also leider auch in der 2. Auflage als systematisches Einschiebsel erscheinen, nicht, wie man in Anbetracht ihrer Bedeutsamkeit erwarten sollte, als selbständiger Teil. Kap. VI führt die historisch-kritische Betrachtung weiter und stellt sehr ausführlich die präanimistischen Zaubertheorien — zehn bzw. elf Autoren — dar, die ja, auch zeitlich, auf die animistische Lehre gefolgt sind. Allerlei Neues gegenüber der 1. Auflage bietet Kap. VI und VIII, die von der Erstarrung der Zaubertheorien und ihrer Verbindung mit psychologischen Theorien handeln (vier und acht Autoren). Kap. IX registriert die Anerkennung des „höchsten Wesens" der Primitiven bei 16 Ethnologen und Religionsforschern. Eine Auseinandersetzung mit den sozialistisch-kommunistischen Religionstheorien versucht Kap. X. Das letzte Kapitel ist dann eine historisch-kritisch-systematische Darstellung der Methode, die der Verf. selbst übt, der „kulturhistorischen."

Die Auseinandersetzung mit der großen Reihe von Forschern, die der kritische Band — ein II. (und III.) positiver wird für bald in Aussicht gestellt — an uns vorüberziehen läßt, ist, von einzelnen Schärfen abgesehen, vom Streben nach Objektivität geleitet. Daß für die Beurteilung die Lehre des Verf. den Maßstab abgibt, ist verständlich, wird aber naturgemäß die Allgemeingültigkeit der ausgespro-

chenen Urteile und Aburteilungen gelegentlich etwas beeinträchtigen. Ein großes Verdienst des Verf. wird das Dringen auf Klarheit und Schärfe der Begriffe und Anwendung konsequenter Methoden in der methodisch so sehr vernachlässigten Völkerkunde bleiben. Er darf hier mit Recht auf den Versuch einer Methode der Ethnologie des ihm nahestehenden F. Gräbner verweisen. Als fruchtbar hat sich, zunächst in den von ihr bevorzugten Gebieten, die „kulturhistorische Methode" sicher erwiesen, so gewiß ihre Kriterien noch vervollkommenbar sind und ihre Resultate im einzelnen kontrovers sein mögen. Es ist an der Zeit, daß hier der methodologische Zusammenhang mit der ausgebildeteren Theorie der Interpretation der älteren Geisteswissenschaften hergestellt wird. Die Darlegung der interessanten religiösen und soziologischen Verhältnisse besonders des südostaustralischen Kulturbereichs, ist, auch wenn man von der religionswissenschaftlichen Grundthese zunächst absieht, als solche sehr dankenswert. — Wesentlich verwickelter als in der noch jungen Völkerkunde ist die Situation der methodologischen und prinzipiellen Diskussion in der Religionswissenschaft. Hier wird man, um P. W. Schmidts Anschauungen genauer kennen zu lernen, den 2. und vor allem 3. Band erwarten müssen; seine Beurteilung der Religionsforschung im 1. Band ist fast völlig auf die der Primitiven beschränkt. Überaus verdienstvoll ist auf diesem Gebiet jedenfalls sein Kampf gegen den Evolutionismus gewesen, der ja auch heute immer mehr überwunden wird. Aber gerade die Fragen, die sich an die Ausbildung der höheren und höchsten Religionen knüpfen, sind ja für die Religionsforschung besonders brennend. Mit einem Wort noch möchte ich der methodologischen Grundsätze gedenken, die der Verf. S. 792 mit Zustimmung anführt. Drei positive Voraussetzungen fordert auch er - wie P. Pinard, der sie aufstellt — für die religionswissenschaftliche Arbeit: eine gewisse Liebe und Sympathie zur Religion, persönliche Erfahrung und Unparteilichkeit. Das ist unbedingt anzuerkennen. (Ich habe in meiner „Religionswissenschaft" seinerzeit ganz Ähnliches ausgeführt.) Diese Sympathie ist notwendig, damit die Affinität zum Gegenstand, die ein Verstehen erst ermöglicht, gegeben ist. Von größter Bedeutung ist die Durchführung des Prinzips der „Unparteilichkeit", für das die Theorie der religionswissenschaftlichen Erkenntnis die Kriterien auszubilden hat. Hier müssen Sicherungen gegen alle, strenge Forschung störende Subjektivismen geschaffen werden. Gerade die Frage der Objektivität des Verstehens ist ja gerade heute sehr stark umstritten. Es muß jedoch, das sei doch gerade heute deutlich betont, an einem Minimum von Garantien dafür festgehalten werden, daß die Allgemeingültigkeit ihrer Resultate in der im weitesten Sinne geschichtlichen Forschung gewahrt bleibt.

Die Kernfrage nach dem Ursprung der Gottesidee, in der man einmal nur die Alternative Urmonotheismus oder Urpolytheismus kannte, ist durch die Zerstörung des Evolutionsgedankens einerseits komplizierter, andererseits einfacher geworden. Einfacher, weil wir heute eben nicht mehr die Notwendigkeit (und Möglichkeit!) verspüren, eine große eingleisige Entwicklungslinie zu konstruieren und infolgedessen mit mehrfachen Wurzeln, Überschneidungen und Regressionen rechnen — komplizierter, weil die Forschung (noch?) nicht so weit fortgeschritten ist, daß wir mit Sicherheit sagen können, daß überall die Hochgott- oder Urhebervorstellung — deren weite Verbreitung und Bedeutung gerade P. W. Schmidt mit erwiesen hat — am „Anfang" steht, und die Einordnung der „impersonalen" Vorstellungen vornehmen und ihr Verhältnis zu den erstgenannten genau bestimmen können. Hier ist wohl nicht Skepsis, aber große Zurückhaltung im Urteil, besonders im Hinblick auf theoretische Folgerungen, am Platze.

Schließlich sei nur noch ein Zug an dem trotz allem monumentalen Bande rühmend hervorgehoben. Es ist die ausgedehnte Kenntnis und der souveräne Überblick des Verfassers über die ausländische europäische Literatur, die für den Völkerkundler besonders wichtig sein mag, aber auch den Religionsforscher ziert. Gerade die katholischen Gelehrten pflegen sich hierdurch allerdings vielfach auszuzeichnen.

So ist und bleibt das Buch P. W. Schmidts für den Forscher ein aufschlußreiches und höchst anregendes Werk; zur Einführung, besonders der Studenten, erscheint es mir weniger geeignet, eben infolge der Ausdehnung von Kontroverse und literarischer Analyse. In der Geschichte zweier Wissenschaften aber hat sich der Verfasser wohl auf immer ein Denkmal gesetzt.

Young, George: **Egypt.** London: Ernest Benn 1927. (352 S.) 8^0. 15 sh. Bespr. von Walther Wolf, Berlin.

Der Verf., offenbar ein ganz vorzüglicher Kenner Ägyptens, gibt in einer umfangreichen Darstellung, die sich durch frische Lebendigkeit und eigenes Urteil auszeichnet, eine Schilderung der Entwicklung des ägyptischen Nationalismus seit den Tagen Mohammed Alis bis zur Unabhängigkeitserklärung Ägyptens im Jahre 1922.

Mit sicherer Hand führt er so den Leser allmählich vor den Fragenkomplex, vor dem die englische Ägyptenpolitik heute steht. Dem Problem England-Ägypten-Sudan widmet er die beiden letzten Kapitel seines Buches. Mit großer Wärme setzt er sich dafür ein, daß die bekannten vier englischen Reservate der Unabhängigkeitserklärung von 1922 mit Ausnahme des letzten (englische Herrschaft im Sudan) fallen gelassen und daß die Sudanfrage, die für den Verf. lediglich ein Wasser- und Baumwollproblem darstellt, zweckmäßig dem Völkerbund unterbreitet werden soll.

Er dürfte mit dieser Auffassung, die er ebenso ernsthaft wie ausführlich begründet, in starkem Gegensatz zu der Mehrzahl seiner Landsleute stehen, was übrigens auch der Herausgeber im Vorwort andeutet. Jedenfalls aber erweist er sich als so ungewöhnlich kenntnisreich, gründlich, geschickt und vielseitig, daß niemand, der an den modernen politischen Problemen des Nahen Ostens irgendwelchen Anteil nimmt, an seinem Werk vorübergehen sollte.

Nötscher, Privatdozent D. Dr. Friedrich: **Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben.** Würzburg: C. J. Becker 1926. (X, 348 S.) gr. 8°. RM 12 —. Bespr. von Friedr. Baumgärtel, Rostock.

Sein Ziel kennzeichnet N. mit den Worten: „Vor allem soll die israelitische Auferstehungsidee ins Licht der Nachbarreligionen gerückt werden, um so der Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung dieses Glaubens soweit als möglich auf den Grund zu kommen" (S. 4). Nach der methodischen Seite hin nimmt sich N. die Erkenntnis als Richtschnur, „daß gleichen Worten nicht immer auch gleiche Vorstellungen entsprechen; gleichnamige Begriffe haben nicht immer denselben gegenständlichen Inhalt" (S. 9), es sei davor zu warnen, „alles gewissermaßen in gleicher Höhe sehen und auf die gleiche Fläche bringen zu wollen" (S. 10). Die ersten 5 Kap. des Buches behandeln die Gedanken des Fortlebens nach dem Tode in den Religionen im Umkreis des Alten Testaments (Babylon, Ägypten, Persien, Kanaan, die Mysteriengottheiten). Mit umfassender Sach- und Literaturkenntnis wird das Quellenmaterial ausgeschöpft und gewissenhaft beurteilt. Kap. VI—VIII, das Kernstück der Arbeit, fragen nach Wesen und Herkunft der alttestamentlichen Auferstehungshoffnung. Es wird gezeigt, „welche Vorstellungen über Fortleben und Auferstehung der Toten sich für Israel nachweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen lassen". Es wird dabei deutlich gemacht, wie der individuelle Auferstehungsglaube erst spät auftaucht, wie ihm aber der Weg bereitet wird durch den Entrückungsgedanken, durch den Glauben an die Möglichkeit der Totenauferweckung und durch die das Volk betreffende eschatologische Auferstehungshoffnung (z. B. Ez. 37). Fremde Einflüsse (Persien und Kanaan) sind für die Weiterentwicklung der alttestl. Auferstehungshoffnung als möglich zuzugeben, die Wurzeln der alttestl. Hoffnung liegen jedoch innerhalb der israelitischen Religion. Die Motive, die zur Entstehung der alttestl. Auferstehungshoffnung geführt haben, sind: einerseits das Vergeltungsproblem mit seinem Drängen zum Individualismus, der dazu führte, „die Lösung in bezug auf den Einzelnen im Jenseits zu suchen", andererseits „jenes innere höhere Leben der Gemeinschaft mit Gott", die schließlich unverlierbar ist. Nicht außer acht zu lassen sind nach N. auch gewisse Selbstverständlichkeiten der semitischen Anthropologie, nach der „zu einem vollwertigen Leben, das diesen Namen wirklich verdient", auch der Leib gehört (vgl. S. 120, 205). Die beiden Schlußkapitel behandeln den Auferstehungsgedanken in der außerkanonisch-jüdischen Literatur und im N. T. Ein Anhang befaßt sich mit der Vorstellung vom Lebenswasser und Lebensbaum.

Mit dem Verf. über Einzelheiten (etwa Ez. 37, Hiob etc.) zu rechten, ist hier nicht der Ort. Entscheidend ist, daß N. mit allem Nachdruck versucht, die letzten Motive der Auferstehungshoffnung in der alttestamentlichen Religion selbst zu finden. Nicht wider-religionsgeschichtliche Betrachtungsweise, sondern Erfüllung der ersten ihrer Forderungen ist es, wenn N. aus der Überzeugung heraus arbeitet, daß eine Religion zunächst einmal aus sich selbst erklärt werden muß, ehe das religionsgeschichtlich-vergleichende Material zu weiterer Erkenntnis verhelfen kann. Das gilt zumal bei der Erörterung eines Gedankens, der den grundlegenden Voraussetzungen der alttestamentlichen Religion geradezu zuwider läuft, dessen Eindringen von außen bei der Eigenart jener Voraussetzungen im Grunde undenkbar ist. N. hat durchaus recht, wenn er sagt, daß der Boden für diesen neuen und andersartigen Gedanken in der alttestamentlichen Religion irgendwie bereitet worden sein muß. Er hat sicher auch recht, wenn er die oben genannten Motive in den Kreis seiner Betrachtung zieht. Aber ob er wirklich weit genug vorgedrungen ist? M. E. hat sich N. den Weg verbaut durch die Annahme (die er gelegentlich selbst abweist!), daß spekulative Erwägungen, daß der Versuch der Lösung einer gedanklichen Schwierigkeit die israelitische Religion auf Neues hingeführt

haben. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht die Sätze (S. 215), daß das Vergeltungsproblem den Ausgangspunkt der „Spekulation über eine Vermeidung oder Besserung des jeden in gleicher Weise erwartenden trostlosen Schicksals in der Scheol" bilde, daß der Individualismus dazu führte," die Lösung in bezug auf den Einzelnen im Jenseits zu suchen". Entscheidend Neues wird in der Frömmigkeit einer Religion sicherlich nicht auf dem Wege spekulativer Erwägung geboren.

Die Revolutionierung der alttestamentlichen Frömmigkeit geht aus von den Propheten. Der Angelpunkt der prophetischen Frömmigkeit ist der hochgespannte sittliche Gottesgedanke. Wenn Motive für neu sich gestaltende Momente in der Frömmigkeit Israels aufgewiesen werden sollen, so darf der Gottesgedanke der Prophetie als treibende Kraft des Ganzen nicht in solcher Weise außer Betracht bleiben, wie das bei N. geschieht. Vielmehr: der prophetische Gottesgedanke gerät in Spannung mit den Grundelementen der alttestamentlichen Frömmigkeit: mit ihrer Diesseitsbestimmtheit bzw. mit dem sich aus ihr zwangsläufig herausgestaltenden Vergeltungsdogma und mit ihrer kollektivistisch-nationalistischen Bestimmtheit bzw. dem aus ihr resultierenden Bundes- und Erwählungsgedanken. Aus dieser Spannung heraus, die nach Lösung drängt, wird Neues geboren — nicht in spekulativer Erwägung und systematisch, sondern im praktischen frommen Leben und Erleben. Aus jener Spannung heraus gibt es keinen gedanklichen lösenden Ausweg: auf der einen Seite die Wirklichkeit des auf sein sittliches Ziel hin durchbrechenden Gottes, auf der anderen Seite der tatsächliche Zustand des Volkes, das kraft der kollektivistischen Prämisse die Basis abgeben muß für das auf die Realisierung seines sittlichen Wollens abzielende Handeln Gottes und das diese Basis eben nicht abgeben kann, sondern zerschmettert werden muß. Die Spannung löst sich im Bußruf der Propheten, der gerichtet ist an das Gesamtvolk, der sich aber in diesem Widerstreit zwischen Gottesgedanken und kollektivistischer Prämisse notwendigerweise nur am Einzelnen auswirken kann, und der in der Gewißheit der Propheten endet, daß ein Rest sich bekehrt. Der Einzelne ist vor die sittliche Forderung gestellt, da das Volk als Ganzes versagt, der Einzelne muß sich entscheiden, der Individualismus ist angebahnt, nicht aus dem Vergeltungsproblem heraus, wie N. will, sondern aus der Spannung zwischen dem prophetischen Gottesgedanken und der diesem Gottesgedanken zuwiderlaufenden nationalistischen Gebundenheit, in der auch die Prophetie als alttestamentliche grundsätzlich befangen ist. Nur auf dem Wege über den Einzelnen kann das sittliche Wollen Gottes verwirklicht werden. Und das ist nicht spekulativ erfaßt, die Lösung ist praktisch zum Durchbruch gelangt unter dem Druck der genannten sich stoßenden Wirklichkeiten. Und ferner: auf der einen Seite die Wirklichkeit des aktiven sittlichen Gottes und auf der anderen die Tatsache, daß vom Wirken dieses Gottes im eigenen Leben nichts zu spüren ist, obwohl das aus der Diesseitsbestimmtheit abgeleitete Vergeltungsdogma solches Spürbarwerden Gottes fordert (vgl. Hiob). Diese Spannung löst sich wiederum nicht in gedanklichen Schlußfolgerungen. Der unter dem Druck dieser beiden sich stoßenden Wirklichkeiten verzweifelnde Fromme flieht in unendlichem Vertrauen in Gottes Arme: Wenn ich nur dich habe! (Ps. 73). Die Spannung löst sich in der Gewißheit unverlierbarer Gottesgemeinschaft. Der Fromme hebt sich hinaus über das Vergeltungsdogma und damit sprengt er die mit dem Dogma causal verwurzelte Diesseitsgebundenheit. Der Gedanke der dauernden Verbundenheit mit Gott ist geboren — nicht, wie N. will, aus einem vom Vergeltungsdogma aus sich ergebenden gedanklichen Postulate her oder gar aus dem Bestreben her, „ein glückliches Weiterleben nach dem unvermeidlichen Tod und trotz desselben zu sichern" (S. 1), sondern unter dem Druck schwerer Lebenserfahrung, aus dem das Dennoch! bedingungs- und spekulationslosen Gottvertrauens hervorbricht. — So kommt es im religiösen Erleben einzelner Persönlichkeiten kraft der Mächtigkeit der prophetischen Gotteserkenntnis zu Neuansätzen, die alte Bindungen sprengen und alte religiöse Erkenntnisse überhöhen durch neu- und andersartige. Die gedankliche Durch- und Weiterbildung dieser Ansätze erfolgt erst allmählich und zweifellos unter Fühlungnahme mit außerisraelitischem Geistesgut.

M. E. wird erst bei der Besinnung auf die Voraussetzungen der alttestamentlichen Frömmigkeit und bei der Frage nach der diese Voraussetzungen in der Praxis der religiösen Erfahrung zersetzenden und das Ganze vorwärtstreibenden Kraft deutlich, wo die letzten Motive für die Herausgestaltung der israelitischen Auferstehungshoffnung liegen. Die geistig-religiösen Vorgänge, die hier aufzuspüren sind, sind m. E. verwickelter als das bei N. den Anschein haben muß. Ich glaube vor allem gar nicht, daß die religiösen Gedankenreihen, um die es sich hier handelt, sich „in der Linie der naturgemäßen Entwicklung" (S. 221) vollzogen haben. Eine „naturgemäße Entwicklung" ist bei der angegebenen Grundbestimmtheit der israelitischen Religion gar nicht zu erwarten. Wie hätte diese Religion sich aus den angegebenen Voraussetzungen der Diesseitsbestimmtheit und der kollektivistisch-nationalistischen Gebundenheit ins gerade Gegenteil hinein „entwickeln" können! Hier muß ein den ganzen Rahmen sprengender und so die ganze Frömmigkeit umwühlender Gedanke das agens sein: der mächtig ausgeweitete und sittlich vertiefte Gottesgedanke der Prophetie des 8. Jahrhunderts, dessen Woher? religionsgeschichtlich zu ermitteln nicht wirklich gelingen wird, hat die alttestamentliche Frömmigkeit in einen schweren Widerstreit mit ihren Grundprinzipien hineingetrieben. Unter dem Druck wird neue Erkenntnis wach, nicht in logischen Schlußfolgerungen und spekulativen Erwägungen, nicht in einer natürlichen gedanklichen Entwicklung, sondern in elementarem religiös-intuitivem Durchbruch einer die Spannung lösenden Gewißheit, und nicht in abgeschlossener und systematisch durchgebildeter Art, sondern nur grundsätzlich und im entscheidenden Ansatz, der Weiter- und Durch-

bildung des Gedankenkomplexes durchaus offen läßt, auch gegenüber Beeinflussungen von außerisraelitischen Religionen her.

Guthe, Prof. Dr. Hermann: **Palästina.** Mit 158, darunter 6 farbigen Abbildungen und einer farbigen Karte. 2., mehrfach umgearb. Aufl. Bielefeld: Velhagen & Klasing 1927. (IV, 172 S.) gr. 8°. = Monographien zur Erdkunde, hrsg. von E. Ambrosius 21. RM 8 —. Bespr. von O. Eißfeldt, Halle a. S.

Die Neuauflage dieses 1908 erschienenen und seit 1919 vergriffenen Palästina-Buches wird von vielen dankbar begrüßt werden. Ist es auch nicht die so dringend nötige „Geographie" oder „Landeskunde" Palästinas, sondern ein für weitere Kreise bestimmtes Buch, so ist es doch, von einem in dieser Wissenschaft und in Palästina wohl bewanderten Altmeister geschrieben, ein überall zuverlässig orientierendes Buch. Kaum ein anderes Land hat in den letzten Jahren so viel Veränderung in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht erfahren wie Palästina, aber auch über die Geschichte dieses Landes, seiner Siedelungen usw. haben die nach dem Kriege mit fieberhaftem Eifer aufgenommenen Grabungen neues Licht ausgebreitet. So war die Neuauflage in vieler Hinsicht neu zu gestalten. Das ist auch geschehen. Die bis Mitte 1926 eingetretenen Veränderungen und neu gewonnenen Erkenntnisse sind gebucht. Jetzt würde noch manche neueste Erscheinung berücksichtigt werden müssen, so die Grabungen an der Rāmet el-ḫalīl (S. 126) und die kürzlich verfügte Zugänglichmachung der Hebroner Moschee (S. 128). Ganz neu gestaltet ist das I. Kapitel „Einwanderung und Besiedelung (Zionismus)", in dem anders als in der ersten Auflage nur die letzten 100 Jahre berücksichtigt werden und in ihnen vor allem die Bestrebungen und Erfolge des Zionismus. Die Darstellung ist hier besonders gut. Es ist aber doch schade, daß Rücksichten auf die Raumknappheit ein Eingehen auf die christlichen Bemühungen um Palästina beinahe unmöglich gemacht haben. So erführe man hier doch gern einiges etwa von dem Jerusalemsverein, der später S. 129 als bekannt vorausgesetzt wird, ebenso von den wissenschaftlichen Palästina-Vereinen wie dem deutschen. Die Ausführung der Bilder ist recht gut. Es sind eine große Zahl neuer Aufnahmen verwertet, die zum Teil vorzüglich sind, wie die Aufnahmen der Firma Lehnert & Landrock in Kairo. Sehr gut sind auch die farbigen Tafeln. Einige wie 87, 117 sind veraltet und hätten auch durch neue ersetzt werden sollen, und jedenfalls sollten derartige Bücher wie das vorliegende bei den Bildern immer das Jahr der Aufnahme nennen. Dann können auch ältere Aufnahmen wie 87 (vgl. dazu S. 126) wertvoll sein.

Benzinger, J.: **Hebräische Archäologie.** Dritte, neubearb. Aufl. Mit 431 Abb. Leipzig: E. Pfeiffer 1927. (XXIV, 437 S.) 4° = Angeloslehrbücher. Bd. I. RM 24.—; geb. 26.50. Bespr. von G. Beer, Heidelberg.

Die erste und zweite Auflage der bei Theologen und Orientalisten gut eingeführten Hebräischen Archäologie von Benzinger erschienen bei J. C. B. Mohr in Tübingen. Mit der dritten Auflage ist das Werk in den Verlag von E. Pfeiffer in Leipzig als 1. Band der Angelos-Lehrbücher übergesiedelt.

Auch in der neuen Auflage ist die bewährte Gesamtanlage (Land und Leute, Privat-, Staats- und Sakralaltertümer) erhalten geblieben; ebenso sind die Unterabteilungen die gleichen. Statt der 83 Paragraphen in der 2. Auflage sind es jetzt 82. Das Zurückbleiben um einen Paragraphen rührt nicht daher, daß § 63: die Zentralisation des Kultus, gestrichen ist — denn in diese Lücke tritt jetzt als § 65 der neue Abschnitt über die Synagogen, wo u. a. das schöne Buch von S. Krauß, Synagogale Altertümer, 1922 herangezogen ist — sondern erst durch Weglassen des früheren § 72 (die Umgestaltung des Opferwesens unter dem Einfluß der Zentralisation des Kultus) sind von da ab die folgenden Paragraphen um eine Stelle heraufgeschoben. Die Streichung der beiden Paragraphen (63 und 72) ist berechtigt, der Stoff gehört mehr in die alttestamentliche Religionsgeschichte hinein, freilich sind die Grenzen zwischen dieser und der hebräischen Archäologie sehr fließend.

Die neue Auflage bestätigt von neuem, daß wir in Benzinger einen der besten Kenner Palästinas und seiner Altertümer sehen dürfen. Überall zeigt sich die den Fortschritt im Einzelnen, dank besonders den Ausgrabungen und Funden, unablässig buchende Hand, die den Stoff auch geschickt zu formen versteht.

So sind z. B. statt der 253 Abbildungen der 2. Auflage jetzt 431 geboten. Und wie viele Zusätze, Berichtigungen u. dgl. sind im Texte angebracht! So ist z. B. stärker erweitert bzw. umgearbeitet § 10. Hier ist u. a. ein Abschnitt über die megalithischen Denkmäler hinzugekommen. Bezüglich der Rasse der Schöpfer dieser Denkmäler läßt sich nach B. S. 41 noch nichts Bestimmtes sagen. Für semitische Herkunft spricht nach B., daß diese Denkmäler nur in semitischem Gebiet mit dem Leben und auch der Religion der späteren Zeiten, ja selbst noch in der Gegenwart verbunden sind. Ergänzt ist auch § 11 (Über die vorisraelitischen Bewohner Palästinas). Die im AT als Vorgänger der Edomiter genannten Choriter hält B. für identisch mit „Ariern". Von den Hyksos meint er, daß sie keine Semiten waren, sondern zu den kleinasiatischen Völkerschaften gehörten. Den Fortschritt im Wissen bekundet mit am besten § 37 über die Schrift verglichen mit dem gleichen Paragraphen der vorhergehenden Auflage. Manches ist das Urteil jetzt schwankend geworden gegenüber früher, z. B. über die Deutung der berühmten Hammurapistele S. 322³—323². Für das Efod bleibt es auch jetzt dabei, daß es ein Lendenschurz gewesen sein soll (S. 344³—348²). Ebenda

ist S. 345[3] u. a. ein Abschnitt über Leberschau eingesetzt. Überall ist versucht, die neueste Fachliteratur nachzutragen. Doch finden sich hier auch mannigfache Desiderata. So fehlt z. B. in der Literaturübersicht über den Altar § 61 das Buch von K. Galling, Der Altar in den Kulturen des Alten Orients, 1925. Greßmanns Altorientalische Texte und Bilder sind (S. 9) noch nach der 1. Aufl. 1909 (2. Aufl. 1926) genannt.

Druckfehler scheinen selten zu sein. Neben der Richtigschreibung „Erman" begegnet S. 3 und 327 „Ermann". S. 133 (Mitte) ist vergessen, hinter S. (= Seite) die Zahl zu ergänzen. Neckisch ist die Verwandlung von Herodot S. 323, Anm. 4 in Herodes! Unrichtig wird S. 326 Exod. 32 schlankweg aus der Quelle J abgeleitet.

Darf ich noch eine allgemeine Bemerkung anbringen, so möchte ich betonen, daß für die Deutung des Ursinnes gewisser Bräuche und Sitten m. E. zu rasch mit religiösen Motiven, Dämonen, Geistern u. dgl. gearbeitet wird. So wird z. B. S. 129 ganz richtig von der Beschneidung angenommen, daß sie ursprünglich keine Beziehung zum Jahwekult gehabt habe, jedoch bleibt es dabei, daß sie (S. 128) von vornherein unter religiöse Gesichtspunkte gestellt gewesen sei. Eine weit natürlichere Erklärung für die älteste Zeit dürfte aber in der OLZ 1928, Sp. 203 angedeuteten Richtung liegen. Auch für die Erörterung des Ursinnes der Trauerbräuche § 25, Verunreinigung durch Leichen u. ä. müßten einfachere Motive, ein mehr instinktmäßiges Handeln u. dgl. in Rechnung gestellt werden.

Um bei meinem Fach zu bleiben: „Ich wünsche dem neugekleideten Benzinger recht viele Freunde in Theologenkreisen!"

Lewy, Prof. Dr. Julius: **Die Chronologie der Könige von Israel und Juda.** Gießen: Alfred Töpelmann 1927. (32 S.) gr. 8°. RM 2 —. Bespr. von Wilhelm Caspari, Kiel.

Da ich schon seit Jahren das Dasein einer besonderen Ära eines Jerusalemer Königs Jotam bestritten und auch behauptet hatte, noch der Enkel Ahaz habe jahrelang die Regierungsgeschäfte zu Lebzeiten seines Großvaters Azarja besorgt, gereicht mir das vorliegende Heftchen zur lebhaften Genugtuung, insofern es zahlenmäßig exakt zeigt, wie man sich unter jenen Voraussetzungen die Regierungsdauer zu denken hätte. Lewy sucht Entwirrung der vielfach widersprechenden Zahlenangaben von der Vorstellung einer doppelten urkundlichen Grundlage des Königsbuchs aus, einer efraemitischen und einer Jerusalemer — die man sich als Tabellen vorstellen könnte — und kommt so zu einer sehr ansprechenden Auffassung von I Reg. 16, 23. Derartige Urkunden haben schon in der keilinschriftlichen sog. „synchronistischen Geschichte" und der einen oder anderen „babylonischen Chronik" ihre nahen, noch erhaltenen Verwandten. Bei den regen politischen Beziehungen von Jerusalem nach Samaria müssen wir auch dort eine Verwendung derartiger Aktenstücke erwarten. Lewy glaubt ferner, in unverwendbar gewordenen Zahlenangaben mehrfach dieselben Fehlerquellen nachweisen zu können — wodurch wir unstreitig entlastet würden. — Wichtige geschichtliche Ergebnisse sind die Folge. Peqach hatte schon gegen Ende Jerobeams II angesetzt. Und wie schön hatte man doch sonst die Abendröte des Friedens unter dem letzteren gemalt! — Ahab war wirklich an der Schlacht von Qarqa beteiligt, und irrte sich dann I Reg. 22 in seinem Urteil über die Kraft, die seinem verlassenen Bundesgenossen geblieben war. — Der Davidide Joram war jahrelang neben seinem Vater Josafat Regent; II Chr. 21, 36 ist Vorvergangenheit. Dadurch öffnet sich zum ersten Male ein Weg, der vielleicht zu einem Verständnis der Atalja führt. Für die Literaturgeschichte winkt dadurch zugleich ein Ansatz des Erzählers von II Sam. 15—20 um 850. Einige Bedenken mögen Platz finden. S. 21 werden zwei Lebensabschnitte Josafats seit der Annahme Jorams zum Mitregenten unterschieden. Mit Rücksicht auf die dogmatische Bedeutung der Salbung wird es aber schwer halten, sich einen besonderen zweiten Abschnitt vorzustellen. Ferner müssen von den synchronistischen Daten, die die Grundlage des Versuchs Lewys bilden, in dem Zeitraume 850—720 doch schon acht (II Reg. 13, 1; 15, 1; 17, 1; 16, 1; 15, 32; 30; 18, 1. 9 F), geändert worden, freilich zum Teil mit ansprechender Begründung. Ich denke, man muß sich fürs erste Lewys Zahlen der mittleren und späten Könige anschließen. Sie beruhen auf sorgfältiger Methode.

Bertholet, Alfred: **Das Dynamistische im Alten Testament.** Tübingen: J. C. B. Mohr 1926. (44 S.) gr. 8°. = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Heft 121. RM 1.50. Bespr. von Friedr. Baumgärtel, Rostock.

Dieser am 28. Sept. 1926 bei dem Alttestamentlertag in Hamburg gehaltene Vortrag will von der Ausdehnung dynamistischer Auffassungsweise im AT einen Begriff geben. Er tut das durch Beibringung eines umfassenden Materials, zugleich unter Heranziehung religionsgeschichtlicher Parallelen. „Kraftgeladen" sind die menschlichen Organe: Auge, Herz, Hand usw., das Blut, der Speichel, der Hauch, das Wort, der Name, die Leiche usw.; Kraftwirkungen gehen aus von den Kleidern, vom Schmuck, von den Werkzeugen u. a.; Steine, Speisen, Schriftzeichen und Zahlen sind Kraft-

zentren. Dynamistische Auffassungsweise ist bestimmt durch den Gedanken der Übertragbarkeit der Kräfte und den des Parallelismus der Kräfte (Gleiches erzeugt bzw. überwindet Gleiches). Für Israel bedeuten dynamistische Vorstellungen nichts Eigenartiges; denn der Dynamismus ist präreligiös. Aber das ist das Eigenartige, daß die israelitische Religion,,trotz aller Ablehnung des Zaubermäßigen, das ihm entsprang, das Dynamistische nach Möglichkeit in sich aufgenommen hat" und „wie stark dynamistisch ihr Gottesglaube durchsetzt ist". Das „Theokratische" ist für Israel eigentümlich wie für die semitischen Religionen überhaupt.

Diese Ausführungen berühren sich mit der feinen Studie desselben Verfassers über „Das Wesen der Magie" (Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Geschäftl. Mitt. 1926/27) insofern, als dort die Magie definiert wird als „zum Zweck der Selbsthilfe in Praxis umgesetzte dynamistische Auffassungsweise". Dann freilich drängen die vorliegenden Erörterungen über „Das Dynamistische" in ihrem letzten Teile auf eine Frage hin, deren Beantwortung offen bleibt (wohl im Rahmen dieses Vortrags auch gar nicht angestrebt ist): wie vermochte die gleich den anderen semitischen Religionen hinsichtlich ihres Gottesglaubens so stark dynamistisch durchsetzte israelitische Religion in „die Ablehnung des Zaubermäßigen" hineinzukommen, da doch z. B. die babylonische Religion so stark Magie pflegt?

Miller, Prof. Athanasius, O. S. B.: **Das Hohe Lied übers. und erklärt.** Bonn: Peter Hanstein 1927. (VIII, 76 S.) gr. 8°. = Die Heilige Schrift des Alten Testaments, übers. u. erklärt in Verb. mit Fachgelehrten hrsg. von F. Feldmann und H. Herkenne, VI. Bd., 3. Abt. RM 2.70; geb. 4 —. Bespr. von Martin Thilo, Eitorf.

Da der katholische Ausleger, vor die Wahl zwischen allegorischer und typischer Auslegung gestellt, sich für die letztere entscheidet, kommt naturgemäß der literarische Schriftsinn zur vollen Geltung. Das Antitypische, die Beziehung Christi zur Gemeinde oder auch zum einzelnen, wird zudem äußerlich von der wissenschaftlichen Exegese dadurch getrennt, daß es zur Darstellung gebracht wird in einem über alle Seiten fortlaufenden Text unterhalb des Striches. So ist eine Arbeit entstanden, die mitten im Strom der modernen isagogischen und exegetischen Probleme steht, wobei im HL. die Darstellung einer fingierten Hochzeit erblickt wird und die einzelnen Teile als lyrische Dialoge angesehen werden, die mit dramatischer Bewegung durchsetzt sind. Die Arbeit muß wegen ihrer Gründlichkeit und angestrebten Vollständigkeit in der Berücksichtigung der älteren und neueren Literatur als höchst brauchbarer, praktisch eingerichteter und exegetisch gründlicher Kommentar angesehen und als wertvolle Bereicherung der HL-Auslegung bezeichnet werden.

Richter, Pfarrer Lic. Georg: **Textstudien zum Buche Hiob.** Stuttgart: W. Kohlhammer 1927. (III, 92 S.) gr. 8°. = Beiträge z. Wiss. vom Alten und Neuen Testament, hrsg. von R. Kittel. Dritte Folge, Heft 7. RM 4.80. Bespr. von Curt Kuhl in Suhl.

Über rein textkritische Arbeiten kann man recht verschiedener Meinung sein; sind doch alle „Konjekturen" und „Verbesserungsvorschläge" von Geschmacksurteilen abhängig und an das subjektive Ermessen des einzelnen gebunden. Aber mag die Textkritik sich in unserer Zeit auch keiner hohen Gunst erfreuen, so ist sie doch notwendig; und besonders dort, wo die Textüberlieferung so stark verderbt ist wie etwa bei Hosea oder Hiob, kann sie einfach gar nicht entbehrt werden, weil sie trotz all ihrer Bedingtheit doch den Ausgangspunkt für die weitere Forschung bildet. Richter hatte schon 1912 „Erläuterungen zu dunklen Stellen des Buches Hiob" veröffentlicht und zu über 50 schwierigen Stellen neue und zum großen Teil recht beachtliche Textvorschläge geboten. Wenn er jetzt nach 15 Jahren aufs neue Textstudien dazu herausgibt, so ist das ein Zeichen dafür, wie der Herr Verf. sich inzwischen immer wieder mit dem Problem dieses schwierigen Textes beschäftigt hat. Und wir sind ihm zu großem Dank verpflichtet, daß er in seinen Vorschlägen nicht leichtfertig zu Werke gegangen ist, sondern seine Konjekturen wohl überlegt und reiflich durchdacht hat. Die Frucht dieser entsagungsvollen Arbeit besteht in 178 Textvorschlägen, die teils einzelne Worte, zum Teil aber auch größere Zusammenhänge umfassen.

Für den Referenten kann es nicht sowohl darauf ankommen, alle Textvorschläge Richters im einzelnen zu bewerten. Jeder, der über Hiob arbeitet, wird genötigt sein, selber dazu Stellung zu nehmen. Hier erscheint es mir wichtiger, die Prinzipien herauszustellen, von denen sich R. in seinen Studien hat leiten lassen. Im großen Ganzen kommt R. auf dieselben Grunderscheinungen, welche Delitzsch in seinem verdienstlichen Buch über die Lese- und Schreibfehler des AT. (1920) herausgestellt hat. Sehr häufig sind nach R. im Hiob einzelne Buchstaben verschrieben mit solchen, die gleich klingen (wie 12, 16) oder ein ähnliches Aussehen haben (wie 15, 20; 16, 10); oft finden sich Umstellungen (17, 1; 18, 12) oder Auslassungen (10, 8) einzelner Buchstaben innerhalb eines Wortes. Zusammengehörendes ist getrennt (19, 27), und umgekehrt findet sich der Fall,

daß zwei Worte zu einem verschmolzen (10, 9; 18, 11), infolge eines gleich oder ähnlich klingenden Wortes verstümmelt (12, 24; 16, 4) oder ganz fortgelassen (15, 17; 16, 20) sind. Nicht selten stehen nach Richter einzelne Worte an falschem Platze (wie 9, 5; 10, 9) und sind später irgendwie nachgetragen (8, 5f.; 15, 14); besonders bei Verbalformen, die nach R. mehr als einmal umgestellt werden müssen (17, 4). Vielfach sind Glossen in den Text eingedrungen (6, 10; 11, 6), oder ganze Zeilen scheinen von dem Abschreiber, der auf Gleiches abirrte (3, 4 ff.; 12, 3 ff.), übergangen worden zu sein, um später (wie 7, 15 ff.; 18,2 ff.) nachgetragen zu werden. Oft sind Halbverse nach dem Schema 1a; 2a; 2b; 1b oder 1a; 2a; 1b; 2b angeordnet.

Wir sehen also: Der Möglichkeiten sind viele, und dem scharfsinnigen Ermessen des Konjizierenden steht ein weites Betätigungsfeld offen. Um so mehr soll deshalb anerkannt werden, daß Richter bemüht bleibt, methodisch exakt vorzugehen. Verf. gibt gewöhnlich eine Übersicht über die bisher gemachten Textvorschläge, sucht das Entstehen der Textverderbnis zu erklären und gibt dann seine Lesung, die nach Möglichkeit gebunden ist an das graphische Schriftbild, den Rhythmus und Parallelismus membrorum, die alten Übersetzungen und den Gedankenzusammenhang. So ist eine erfreuliche Anzahl von wirklichen Textverbesserungen zu verzeichnen. Sie würden manchmal noch überzeugender wirken, wenn auf den Beweis mehr Wert gelegt wäre. So könnte R. sich bei 11, 10 auf den Rhythmus berufen oder für seine Konjektur zu 10,8 auf Exod. 15, 12; Threni 2, 8 verweisen. Fraglich erscheinen mir die Vorschläge zu 16, 17b; 26, 5; 30, 22; 36, 16, die dem Versmaß nicht entsprechen. Schwere Bedenken ergeben sich mir bei 9, 21 f. und 17,2, wo sämtliche Konsonanten des Verses zwar verwendet werden, aber völlig umgruppiert. Es wird einem geradezu schwindlig, wenn man sieht, wie hier aus den vorhandenen Trümmersteinen kunstvoll ein Mosaik zusammengesetzt wird. 15, 29b scheint mir — schon mit Rücksicht auf v. 30b — die Lesart der LXX (σκια; etwa מצלה) vorzuziehen. Bei größeren Umstellungen (wie 3, 4—9; 19, 22 ff. usw.) wird die Nachprüfung dadurch erschwert, daß die Verszahlen im hebräischen Text nicht immer vermerkt sind. An störenden Druckfehlern sind mir besonders aufgefallen: Seite 8 lies V, 6 statt V, 9; Seite 11 lies הן־ statt הך; S. 56 wäre hinter XXVII, 2 ff. zu ergänzen „u. 22“; S. 59 lies XXVIII statt XTVIII und ebenda lies 23 statt 33. Ebenso fehlt häufig die linea Makkef. Doch ist, aufs Ganze gesehen, zu sagen, daß wir hier eine recht erfreuliche Arbeit vor uns haben; R. hat eine sehr mühselige und entsagungsvolle Arbeit geleistet, aber auch eine sehr nützliche Arbeit, für die wir ihm zu besonderem Danke verpflichtet sind.

Bauer, Hans, und Pontus **Leander**: **Grammatik des Biblisch-Aramäischen.** Halle a. S.: Max Niemeyer 1926. (XV, 381 S.) gr. 8°. RM 18 —. Bespr. von E. Littmann, Tübingen.

In diesem Buche ist mit umfassendster Gelehrsamkeit und mit großem Scharfsinn der ernsthafte Versuch gemacht, ein historisch-kritisches Lehrgebäude des biblisch-aramäischen Dialektes zu errichten, wie es den Forderungen der modernen Wissenschaft entsprechen soll. Dieser interessante und für die Geschichte des Aramäischen außerordentlich wichtige Dialekt ist uns bekanntlich nur in wenigen Kapiteln und Versen des Alten Testaments erhalten. Daß die Bearbeitung dieses so wenig umfangreichen Materials sich zu einem Buche von fast 400 Seiten hat auswachsen können, erklärt sich, wenn man bedenkt, daß die Verf. das gesamte bibl.-aram. Sprachmaterial nicht nur mit den anderen aramäischen Dialekten und den übrigen semitischen Sprachen verglichen, sondern fast überall auch auf das Ursemitische zurückgeführt haben. Auch Fragen der allgemeinen Sprachwissenschaft werden gelegentlich gestreift, soweit sie hier in Betracht kommen; und ihre Behandlung zeigt, wie gründlich die Verf. solche Probleme durchdacht haben. Dem Akkadischen wird bei der historischen Betrachtung und Rekonstruktion von den Verf. der erste Platz zugewiesen. Gewißlich mit Recht; denn das Akkadische ist zeitlich die älteste uns überlieferte semitische Sprache, und obgleich sich in ihm manche sonderbare Übereinstimmungen mit den abessinischen Sprachen finden hinsichtlich des Wortschatzes sowohl wie der Formenlehre, so steht es doch dem nördlichen Zweige des Westsemitischen am nächsten, und dieser hat auch lange unter dem Einfluß des Akkadischen gestanden. Ich bin gewiß der letzte, der die Wichtigkeit des Akkadischen und vor allem die bewundernswerten Leistungen der Assyriologen verkennen möchte; aber andererseits kann ich mir nicht denken, daß eine Sprache, die phonetisch, syntaktisch und auch im Wortschatz so stark durch eine andere Sprache (das Sumerische) beeinflußt ist, der Ursprache so nahe stehen sollte. Das gilt vor allem auch für die historische Erklärung der semitischen Tempora, die sonst Perfekt und Imperfekt genannt werden, hier aber als Nominal und Aorist bezeichnet werden. Es ist durchaus möglich, daß die präfigierende Tempusform die ältere ist und daß es im Ur-

semitischen ein Perfekt, wie wir es aus allen westsemitischen Sprachen kennen, noch nicht gab; aber sicher ist das m. E. nicht. Wenn wir bedenken, daß in historischer Zeit semitische Dialekte unter fremdem Einflusse (vgl. OLZ 1926, Sp. 1005—6) die alte Verbalflexion fast völlig aufgegeben haben, daß im Syrischen die Partizipialkonstruktionen schon sehr häufig sind, daß in abessinischen Dialekten neue Tempora mit Hilfe von Partizipien und Verbalnominibus gebildet werden, so muß uns das doch, meine ich, zur Vorsicht mahnen und uns zum mindesten vor apodiktischer Sicherheit warnen. Was wir in historischer Zeit vor sich gehen sehen, kann unter gleichen Bedingungen auch in prähistorischer Zeit vor sich gegangen sein. Auf Einzelheiten kann bei einer so verwickelten Frage im Rahmen einer kurzen Anzeige natürlich nicht eingegangen werden. Und die genaueste Untersuchung der akkadischen Tempora, ohne die wir auf keinen Fall bei der Rekonstruktion des Ursemitischen auskommen — ebensowenig wie ohne die Heranziehung der hamitischen Tempora — muß den Assyriologen überlassen bleiben.

Konstruktionen und Hypothesen sind bei der Erschließung einer Ursprache und der Zurückführung mannigfaltiger Formen auf eine Urform nicht zu vermeiden. Mir erscheinen die Konstruktionen der Verf. manchmal als schematisch; zu einigen würde ich Fragezeichen setzen, bei einigen anderer Meinung sein. Aber es sind doch überall ernstliche Versuche gemacht, die Methoden der Indogermanistik auf die Semitistik zu übertragen; und sie wollen als solche anerkannt und gewertet sein. Damit ist natürlich auch gesagt, daß ein Buch wie das vorliegende keine „Schulgrammatik" ist und daß Anfänger durch sein Studium verwirrt werden müssen; darum versprechen die Verf. auch für später „eine für die Zwecke des Unterrichts bestimmte Bearbeitung dieser Grammatik". Der Sprachforscher aber wird, mag er in bezug auf das, was ein gelehrter Freund von mir scherzend als „Eiszeithebräisch" bezeichnete, noch so skeptisch sein, aus dem Buche der Verf. manche Belehrung und Anregung zum Nachdenken über die aufgeworfenen Probleme empfangen.

Von Bemerkungen, die ich mir bei der Lektüre des Buches gemacht habe, seien hier einige wenige mitgeteilt. S. 2: Bei der Aufzählung der aramäischen Dokumente aus assyrischer Zeit verdient auch der aram. Brief aus der Zeit Ašurbanipals (ZA 31, 193ff.) erwähnt zu werden. — S. 6: Die Worte 1. Cor. 16, 22 sind besser μαρανα θα abzuteilen; das beweisen u. a. die in meinen Nabat. Inscr. vorkommenden Formen מראנא und מרנא (weitere Beispiele s. bei Baumgartner in ZATW 1927, S. 104). Derselben Ansicht ist auch Dalman, Gramm. d. jüd.-paläst. Aram., 2. Aufl., S. 152, Anm. 3. — S. 28: Bei der Regel, daß wortanlautendes *ʾ* im Aram., wie im Hebr., zu *ʿ* wird, könnte außer auf ע noch auf einige andere Ausnahmen verwiesen werden. — S. 51: Bei dem bekannten Wechsel zwischen א und י in der Endung *ʿīā* usw. scheint mir ein doppelter Versuch vorzuliegen, einen sehr schwachen Gleitlaut wiederzugeben. Obwohl mir aus verschiedenen semitischen Sprachen Beispiele für Wechsel zwischen ʾ und *ʿ* bekannt sind, die uns an „Adler" und „Schilfblatt" im Altägypt. erinnern, so glaube ich doch kaum, daß wirklich *kaśdāʾīn* usw. gesprochen wurde; ich glaube eher, daß die Form *kaśdāīn* oder beinahe *kaśdāīn* lautete und daß man diese Aussprache auf verschiedene Weise zu fixieren suchte. — S. 55: Ob *t* schon im Ursemitischen in den Reflexivstämmen seinen Platz mit einer alveolaren Spirans als erstem Radikal wechselte, bleibe dahingestellt; in den abessinischen Sprachen ist es nicht der Fall, da dort bekanntlich das *t* der folgenden alveolaren Spirans assimiliert wird. — S. 56: Zu *lišśān* „Zunge" vgl. auch amharisch *ləssān* und Tigrē *nəssāl*; auch äthiopisch, nach der traditionellen Aussprache, *ləssān*. — S. 91, Z. 2: Der Satz wäre klarer, wenn statt „ʾIppeʿil" hier „ʾIppeʿil" geschrieben wäre. — S. 138: Ob die Formen *ʿōkul* u. ä.„falsche Hebraismen" sind, ist mir nicht sicher. Man sagt in gewissen Teilen von Südpalästina noch heute *ʿôkul*, *ʿôḫud* usw. Daher können jene Formen im Bibl.-Aram. auch wirklich gesprochene Formen der Volkssprache sein. — S. 190: Daß *zeʿēr* „klein" ein Diminutiv sei, wird auch durch das ägypt.-arab. *zuġaiʿar* nahe gelegt. — S. 199: Die Endung *-at* wurde in der Pausa natürlich zuerst zu *-ah* und dann zu *-ā*. Hess hat das auslautende *h* in *-ah* noch bei seinen Zentralarabern gehört. — S. 221: Bei der Etymologie von **אֵב* „Frucht, Blüte" darf man das amhar. *ababā* „Blume" nicht vergessen. — S. 247: Die Annahme einer Form **ʾaḥḥāk* könnte zunächst befremdlich erscheinen; vgl. aber zu dieser Verdoppelung das arab. *ʾaḫḫ-*, Nöldeke, Zur Gramm. d. klass. Arab. S. 15, Anm. 2, u. S. 113, Landberg, Glossaire Dathinois, S. 70. — S. 253: Bei der Negation *ʾal-* hätte das äthiop.-amhar. *ʾal-* erwähnt werden können, bei *lāhēn* (S. 264) das syr. *ʾellā* und das äthiop. *ʾallā*. — S. 266: Zu אלו und ארו vgl. die südpalästinischen Ausdrücke *harʿūh*, *helehū*, *arīh* usw.; s. L. Bauer, Das paläst. Arab., 2. Aufl., S. 72, 4. Aufl., S. 74. — S. 303: In bezug auf das Genus im Semitischen vgl. jetzt die wichtige Schrift von Wensinck, Some Aspects of Gender in the Semitic Languages, Amsterdam 1927. — S. 307: Zum nachgesetzten Artikel ist nicht nur das Rumänische, sondern auch das Skandinavische zu vergleichen. — S. 317, Anm. 2: Wie Vokative zu Nominativen werden, habe ich u. a. für das Semitische in meinem Aufsatz „Anredeformen in erweiterter Bedeutung" (Nachr. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1916) gezeigt. — S. 330 u. S. 335: Die Inkongruenz beim Verbum in den Elephantine-Papyris wird durch Einfluß des Nubischen, das keine grammatischen Geschlechter unterscheidet, zu erklären sein, ebenso wie ähnliche Fälle in der Bilinguis von Sardes durch den Einfluß des Lydischen, vgl. Sardis VI, Part I, S. 24.

Das Buch ist vortrefflich ausgestattet und gedruckt; nur ist, wie in so vielen hebräisch gedruckten Büchern, וֹ (*ō*) fast nie von וּ (*ū*) unterschieden.

Spanier, Arthur: Die massoretischen Akzente. Eine Darlegung des Systems nebst Beiträgen zum Verständnis ihrer Entwicklung. Berlin: Akademie-Verlag 1927. (VII, 143 S.) gr. 8°. = Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Sprachwissenschaftl. Sektion, I. Bd. Bespr. von P. Kahle, Bonn.

„Um die Rhythmik der althebräischen Poesie und Prosa zu verstehen, dazu bedarf es einzig und allein eines gründlichen Verständnisses des natürlichen Satzakzentes. Nicht aber bedarf es dazu der metrischen Begriffe der Zerdehnung, Überdehnung, Auflösung und wie all die Künsteleien heißen mögen, die man von außen her an die hebräischen Texte herangetragen hat, gestützt auf die Gepflogenheiten der ‚allgemeinen' Metrik, die in Wahrheit doch immer nur aus den indogermanischen oder vielmehr aus einigen wenigen indogermanischen Literaturen induziert ist. Über den Satzakzent gibt es aber . . . . . in der massoretischen Akzentuation eine Überlieferung, von der es hier dahingestellt bleiben mag, ob sie den direkten Zweck einer Aufzeichnung des Satzakzentes hat oder diese Aufgabe nur akzidentiell erfüllt, die aber jedenfalls uns ein zureichendes Bild gibt von der Art, wie das Hebräische zur Zeit der Massoreten gesprochen wurde . . . . . "

Das Bedenken, daß diese Vortragsweise von der zur Zeit der biblischen Autoren üblichen sehr verschieden gewesen sein könnte, erscheint dem Verfasser nicht erheblich, da die praktische Anwendung der Satzakzentregeln, die sich aus der masoretischen Akzentuation gewinnen lassen, zu ästhetisch so überaus befiedigenden Ergebnissen führt, daß er hierin wie in der inneren Folgerichtigkeit der Regeln ein Kriterium der Echtheit erblicken muß.

Das sind die grundsätzlichen Erwägungen, die den Verfasser veranlaßt haben, sich mit den hebräischen Akzenten näher zu befassen und eine Darlegung ihres Systems und Beiträge zum Verständnis ihrer Entwicklung zu geben.

Ich möchte zunächst einmal fragen, welches ist das Hebräisch, das „zur Zeit der Masoreten" gesprochen wurde? Spanier ist natürlich der Ansicht, daß es das Hebräisch ist, das im masoretischen textus receptus vorliegt, den er ja auch seinen Untersuchungen im wesentlichen zugrunde legt. Aber der masoretische textus receptus ist das Ergebnis von Arbeiten, die sich über mehr als ein Jahrtausend erstreckt haben. Erst das Geniza-Material hat uns in den Stand gesetzt, wenigstens in die letzten Jahrhunderte des Werdens dieses masoretischen Textes einen Einblick zu tun. Wir sehen, wie das, was jetzt einheitlich erscheint, erst das Ergebnis langer Auseinandersetzungen ist. „Zur Zeit der Masoreten", also als deren Arbeit noch im Flusse war, hat — das zeigen uns die vorhandenen Reste mit Deutlichkeit — die Aussprache des Hebräischen und der Vortrag des Bibeltextes sehr stark geschwankt, und die Unterschiede sind um so bedeutsamer, je weiter wir zurückgehen. Das in dem masoretischen textus receptus festgehaltene Hebräisch ist also genau genommen nur die Sprache, die seit dem Aufhören der eigentlichen Arbeiten der Masoreten gesprochen wird, und die von dem letztlich von den Masoreten festgestellten Text in jeder Hinsicht abhängt.

Spanier selber hat ja hingewiesen auf die Akzente, die in den älteren babylonischen Punktations-Systemen verwendet werden. Die Vielgestaltigkeit und Uneinheitlichkeit, die uns da entgegentritt, ist noch viel größer als man auf Grund des Materials vermuten könnte, das Spanier kennt. Wir sehen in der babylonischen Punktation deutlich, wie aus ganz einfachen Systemen der Akzente allmählich so komplizierte Gebilde entstanden sind, wie sie der Petersburger Propheten-Codex aufweist. Fast alle Zwischenglieder sind uns da erhalten; wohl bloß deshalb, weil von dem Petersburger Propheten-Codex mehr als von anderen Stücken erhalten ist, hat ihn Spanier besonders behandelt. Er gehört aber aufs engste mit den anderen babylonischen Stücken zusammen. Spanier hat ganz richtig erkannt, daß die Akzente des Petersburger Propheten-Codex eine frühere Stufe repräsentieren als die tiberische Akzentuation, und daß die einfach punktierten babylonischen Fragmente noch ältere Stadien darstellen. Es beruht allerdings auf falscher Einschätzung des ihm zur Verfügung stehenden Materials, wenn er einen unmittelbaren Einfluß dieser babylonischen Systeme auf die tiberische Punktation annimmt. Auch in Palästina können wir ähnliche Verschiedenheiten beobachten. Schon die ausgebildete tiberische Punktation ist keineswegs einheitlich. Man braucht bloß einen Ben Ascher-Codex mit einem Ben Naphtali-Codex zu vergleichen, um zu sehen, wie stark selbst diese beiden Texte, die doch beide Ergebnisse der letzten Entwicklung der Masora darstellen, hinsichtlich der Akzentuation voneinander abweichen. Die Masora hat noch die Erinnerung daran bewahrt, daß diese Abweichungen nicht ausgeglichen sind, sondern einfach dadurch beseitigt wurden, daß man die eine der beiden Textrezensionen, den Text des Ben Ascher, als maßgebend erklärte und sich mehr und mehr nur nach ihm richtete und von dem Text des Ben Naphtali nur ein sehr unzureichendes Verzeichnis von Abweichungen überlieferte: eigentliche Ben Naphtali-Handschriften, wie z. B. das Londoner Ms.

Add. 21161, gehören zu den größten Seltenheiten.

Aber fundamental werden die Unterschiede doch erst dann, wenn man die alten palästinischen Fragmente zum Vergleiche heranzieht, in denen sich gerade viel und sehr verschiedenartiges Material für die ältesten Methoden der Akzentuation erhalten hat. Es ist eine Tragik, daß Spanier von dem entscheidenden Material hier erst nach Abschluß seiner Arbeit gehört hat, so daß er darauf nur noch in einem Nachwort hinweisen kann.

Wenn Spanier meint, daß die praktische Anwendung der Satzakzentregeln, die sich aus der masoretischen Akzentuation gewinnen lassen, zu ästhetisch überaus befriedigenden Ergebnissen führt, so zeigt das eben, daß er selber ganz ähnlich empfindet wie die letzten Masoreten, die, auf der Arbeit von Jahrhunderten aufbauend, schließlich etwas in seiner Weise gewiß Bewunderungswürdiges geschaffen haben. Aber es ist doch eine starke Selbsttäuschung, wenn er sich einbildet, daß diese letzten Ergebnisse einer langen masoretischen Entwicklung irgendwie Schlüsse zulassen sollten auf die Art, wie die biblischen Autoren (Propheten, Psalmendichter usw.) sich den Vortrag ihrer Texte gedacht haben. Gewiß ist das letzte Wort über die hebräische Metrik noch nicht gesprochen. Aber wenn es sich gezeigt hat, daß z. B. der größte Teil der Anstöße, die Eduard Sievers auf Grund metrischer Untersuchungen in der masoretischen Aussprache des Hebräischen empfunden hat, durch die älteste uns bezeugte Aussprache des Hebräischen urkundlich bestätigt wird, so wirkt die überhebliche Art, in der Spanier die Arbeiten zur hebräischen Metrik als Künsteleien abzutun versucht, doch etwas befremdlich.

Es kann wohl überhaupt keinem Zweifel unterliegen, daß die hebräischen Akzente von Anfang an dem Hinweis auf den synagogalen Vortrag der biblischen Texte gedient haben, und dieser Vortrag war, genau wie der Vortrag des Bibeltextes in der christlichen Kirche, kantillierend. Solange wir es zurückverfolgen können, sind die Akzente als musikalische Zeichen betrachtet worden. Schon die Bezeichnung der Akzente als *alḥān*, *negīnōṯ* weist darauf hin. Es handelt sich bei den distinktiven Akzenten, die ja lange Zeit allein vorhanden gewesen sind, zunächst wenigstens um Zeichen für Kadenzen, die irgendwie den tonus currens des synagogalen Vortrags unterbrachen und die naturgemäß da standen, wo Sinneseinschnitte vorliegen. So gewinnen die Akzente zugleich von Anfang an auch eine Bedeutung für den Satzakzent. Spanier möchte in den Akzenten ursprünglich nur Zeichen für den Satzakzent sehen, die Musikzeichen-Theorie lehnt er ab. Es dürfte ihm aber schwer fallen nachzuweisen, wie und wann unter dieser Voraussetzung die musikalische Bedeutung den Akzenten zugekommen ist, die sie doch, solange wir denken können, ohne Zweifel haben. Sollte er es wirklich für möglich halten, daß die Akzentzeichen zunächst lediglich als Zeichen für den Satzakzent verwendet sind, und erst nachdem sie als solche zu einem ziemlich komplizierten System ausgebildet waren, auch gleichzeitig musikalische Bedeutung bekommen haben? Auch zur Andeutung des kantillierenden Vortrags wird man doch anfänglich einfache Zeichen verwendet haben, die allmählich immer komplizierter geworden sein müssen. Es handelt sich eben um dasselbe Akzentsystem, das von vornherein beiden Aufgaben gerecht wurde und das ganz zuletzt auch noch eine dritte Aufgabe zu erfüllen hatte: die Andeutung des Wortdruckes.

Das Wesen einer so komplizierten Erscheinung, wie es die hebräischen Akzente sind, wird man schwerlich erfassen, wenn man die Untersuchung beginnt mit ihrer letzten Ausgestaltung, wie sie im tiberischen textus receptus vorliegt. Gewiß, seine Vorgänger aus dem 17. und 18. Jahrhundert, auf die Spanier sich mit Vorliebe beruft, kannten kein anderes Material und mußten sich abfinden mit dem, was sie hatten. Heute liegen die Dinge anders. Spanier hat sich ja auch die älteren Systeme angesehen und über sie allerlei gute Beobachtungen gemacht, aber die prinzipielle Bedeutung derselben für die Erkenntnis des Wesens der Akzente und ihrer Entwicklung ist ihm nicht aufgegangen, und das älteste und in vieler Hinsicht wichtigste Material kennt er nicht. Deshalb kann ich in seiner Untersuchung eine wirkliche Förderung des eigentlichen Problems, das der Erforschung der hebräischen Akzente heute gestellt ist, nicht erblicken.

Marmorstein, A., Ph. D., Rabbi: **The old Rabbinic Doctrine of God.** I: The Names and Attributes of God. London: Oxford University Press 1927. (217 S.) 8^0 = Jews' College Publications No. 10. Bespr. von Paul Fiebig, Leipzig.

Die Art der rabbinischen Literatur macht es sehr erwünscht, wenn ihr Inhalt unter bestimmten Gesichtspunkten so dargestellt wird, daß man in einer systematischen Übersicht alles, was in der rabbinischen Literatur verstreut zu einzelnen Thematen zu finden ist, bequem überschauen kann. M. behandelt in dieser Weise die Lehren der Rabbinen über Gott. Das Ganze läßt sich erst übersehen, wenn auch der 2. Band erschienen sein wird, der das Problem des Anthropomorphismus und Anthro-

popathismus, die Beziehung Gottes zu dem Menschen und zur Welt, die Einheit und die Existenz Gottes enthalten wird.

Der 1. Band redet nach einer Einleitung von den Namen Gottes, und zwar so, daß zunächst von dem Tetragramm, dann von den alttestamentlichen Gottesnamen, danach von den Gottesbezeichnungen in der rabbinischen Literatur in Gestalt einer alphabetischen Übersicht und schließlich von denjenigen Erkenntnissen die Rede ist, die sich gewinnen lassen, wenn man in historischer Reihenfolge die einzelnen rabbinischen Schriften der tannaitischen und der amoräischen Zeit unter dem Gesichtspunkt der Aussagen über Gott abhört. Der 2. Hauptteil dieses 1. Bandes erörtert dann die Eigenschaften Gottes, und zwar: Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht, Ewigkeit, Treue, Gerechtigkeit, Gutheit, Reinheit und Heiligkeit.

Überall geht M. so vor, daß er die Aussagen der Rabbinen in geschichtlicher Reihenfolge vorführt und sie nach Möglichkeit aus ihrer Entstehungszeit näher zu bestimmen sucht. Absolute Vollständigkeit ist von ihm natürlich nicht angestrebt. Aber er wird schwerlich etwas Wichtiges unerwähnt gelassen haben. Das Buch hat auch dadurch seinen Wert, daß es eine Fülle von Spezialuntersuchungen namhaft macht.

An Einzelheiten sei auf folgende Punkte hingewiesen: Über das Verbot, das Tetragramm auszusprechen, haben die Rabbinen zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht. Die Übersicht über die Gottesbezeichnungen der rabbinischen Literatur bietet 91 Nummern. M. ist der Meinung, daß die Gottesbezeichnung מקום älter ist als „der Heilige — gepriesen sei er —", und daß sie in der älteren rabbinischen Literatur teilweise von der jüngeren in den Handschriften verdrängt worden ist, teilweise auch, daß man in der tannaitischen Literatur die zweite genannte Gottesbezeichnung als ein Kriterium dafür verwenden kann, daß die betreffende Stelle ein amoräischer Einschub ist. S. 216f. behauptet M., daß die Bezeichnung „der Heilige — gepriesen sei er—" erst im 3. Jahrhundert, und zwar im Gegensatz zu der damaligen Heiligenverehrung des Christentums, üblich geworden sei.

Man darf auf das Erscheinen des 2. Bandes gespannt sein. Erst dann wird sich das Ganze überschauen lassen. Zweckmäßig wäre es, wenn M. dann auch ein Register beifügen würde. Von Polemik gegen das Christentum hält sich M. im allgemeinen frei.

Schubert-Christaller, Else: **Der Gottesdienst der Synagoge.** Sein Aufbau und sein Sinn, mit ausgewählten Gebeten. Gießen: Alfred Töpelmann 1927. (IV, 84 S.) 8°. = Aus der Welt der Religion, praktisch theologische Reihe, Heft 7. RM 2.70; geb. 4 —. Bespr. von I. Elbogen, Berlin.

Es wird nicht häufig vorkommen, daß ein Andersgläubiger sich in den Gottesdienst und das Gebetsleben einer Religionsgemeinschaft mit so viel Liebe und Verständnis einfühlt, wie es die Verfasserin des vorliegenden Buches getan hat. Auf eine allgemeine Einleitung folgt der Gottesdienst für Werktage, Sabbate, Hauptfeste und „die furchtbaren Tage". Jedesmal wird das Kapitel durch eine einführende Erläuterung eingeleitet, worauf die Übersetzung der wichtigsten Gebete folgt. Es sind nicht nur die in schlichter Sprache gehaltenen Stammgebete, sondern auch Piutim übersetzt. Obwohl es nicht immer leicht ist, die hebräischen Gebete in eine moderne Sprache zu übertragen, und namentlich die Piutim ungeheure Schwierigkeiten bieten, ist der Verfasserin ihr Werk vorzüglich gelungen. Man kann über den einen oder anderen Satz streiten, das Ganze kann man nur mit aufrichtiger Dankbarkeit lesen und empfehlen. Einige kurze Anmerkungen dienen als Erläuterungen zum Text. Bedauerlich ist nur, daß die Verfasserin nirgends erwähnt, welchen Text des Gebetbuchs und welche Werke sie ihrer Arbeit zugrunde gelegt hat, womit der Leser dann weiter arbeiten könnte.

Wininger, S.: **Große jüdische Nationalbiographie** mit mehr als 8000 Lebensbeschreibungen namhafter jüdischer Männer und Frauen aller Zeiten und Länder. Ein Nachschlagewerk für das jüdische Volk und dessen Freunde. 2. Band = Lief. 9—16: Dafiera-Harden. Černauti: Selbstverlag S. Wininger. (634 S.) gr. 8°. Preis pro Lfg. Lei 120. Bespr. von W. Windfuhr, Hamburg.

Im Jahrgang 1927, Spalte 112 der OLZ wurde auf Grund der damals erschienenen ersten vier Hefte über Absicht und Anlage dieses großen Werkes berichtet. Inzwischen liegen nun der erste und der zweite Band (bis Harden, Maximilian) abgeschlossen vor. Was der Verfasser im Vorwort versprach, hat er gehalten: Er gibt seinen Lesern ein universales Nachschlagewerk in die Hand, über das hinaus im Punkte der Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit nur vereinzelte Fortschritte möglich sein dürften. Man staunt über den Fleiß, der die am Schlusse der beiden Bände aufgeführte Masse von auch abseits liegender Literatur durcharbeitete zur Förderung seines Werkes. Die ruhige Sachlichkeit des Verfassers tritt besonders bei so heiklen Artikeln wie Eisner, Kurt in die Erscheinung, wo nur die Anführungszeichen des „Volks"gerichts eine leise Stellungnahme verraten. Auffallend sind die zahlreichen Proben lyrischer Poesie, sogar in jiddischer Sprache mit hebräischen Typen, die wohl mehr einer persönlichen Vorliebe Winingers, als einem in der Sache begründeten Bedürfnis entsprechen. Größere Beachtung sollte der gleichmäßigen Umschreibung hebräischer Worte gewidmet werden. So ist das ב wahllos als b oder w wieder-

gegeben, das ת als th oder s, das ש als sch oder s. Neben *Lewanon* steht *lwanon*, der Artikel ist manchmal richtig vom Nomen getrennt, wie in *ha-Sefer*, manchmal mit ihm verbunden, wie in *Haschulamith*. Bedenklich erscheint *ibn Jannah* für *Gannach*, und geradezu falsch ist *Bina laïtim* statt *laïttim*. An Druckfehlern sind zu verbessern in Band 1, S. 57 b der peinliche Verweis bei *Achad, Haam* (soll heißen: *Achad ha-am*) auf „Grünzburg" statt auf „Ginzburg". Band 2, S. 141 b Überschrift „Elasar" statt „Elazar". S. 287 b oben „am Eppendorfer Krankenhause" statt „Eggendorfer". S. 405 b Mitte *Moëd katan* statt *kathan*. S. 423 b unten דרכים statt דרחים. Die Geringfügigkeit dieser Fehler bürgt für die Güte des Ganzen.

Fück, Johann: Muḥammad Ibn Isḥāq. Literarhistorische Untersuchungen. Dissertation. Frankfurt am Main: Universität, philos. Fakultät. 1925. (II, 46 S.) 4°. Angezeigt von Werner Caskel, Berlin.

Seit der radikalen Kritik Caetanis und Lammens' an den Überlieferungen des Islam über seinen Ursprung ist das Interesse für die Sīra, die traditionelle Biographie Muḥammeds, wach geblieben. Nachdem Horovitz sich in einer Reihe von formgeschichtlichen Untersuchungen mit der literarischen Eigenart der Sīra und ihrer Teile beschäftigt hatte, stellt Fück in dieser, aus einer Frankfurter Dissertation erwachsenen Arbeit, Ibn Isḥāq, den Verf. der ältesten für uns greifbaren Geschichte des Propheten, in den Mittelpunkt seiner Sīra-Studien. Im ersten Kapitel entwirft er ein überzeugendes Bild von der Entwicklung der Tradition über das romanhafte Prophetenleben der unter den Umaijaden aufblühenden volkstümlichen Unterhaltungsliteratur zu der Muḥammed-Biographie der ältesten Historiker, die ihre Prägung durch die in Medina heimische, der kultischen und juristischen Praxis dienende normative Überlieferung erhielt. Methode und Geist der medinensischen Tradition und ihre hervorragenden Vertreter vom siebenten Jahrzehnt bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts d. H. charakterisiert Fück auf Grund der von Sachau und Fischer gesammelten Materialien (auch unveröffentlichten Fischers).

Das zweite Kapitel behandelt die biographischen Nachrichten über Ibn Isḥāq und seine Einschätzung in der muslimischen Literatur. Ein feines sprachliches und sachliches Verständnis befähigen hier den Verf., den frühzeitig durch allerlei Klatsch verwirrten Sachverhalt aufzuklären, welcher der in der theologischen Kritik durchgedrungenen Ablehnung Ibn Isḥāq's zugrunde lag. Ein weiterer Abschnitt, der die spärlichen biographischen Angaben mit Geschick zu einem Lebensbild verknüpft, leitet zum Schluß über, der das Werk Ibn Isḥāq's analysiert und würdigt. Sein *Kitāb al-Maġāzī*, nach dem Auszug Ibn Hišām's und den Zitaten (vornehmlich bei Ṭabarī) annähernd rekonstruierbar, umfaßte drei als Abschnitte der ursprünglich mündlich vorgetragenen Gesamtdarstellung besonders benannte Teile[1]. Der erste, das *K. al-Mubtada'*, das die Geschichte des Propheten in die Geschichte der göttlichen Offenbarung seit Anbeginn der Welt einordnet, ist die eigentliche Leistung Ibn Isḥāq's, der damit auf Stoffe der Unterhaltungsliteratur zurückgreift; seine Vorgänger hatten sich auf die Darstellung der „Sendung" und der „Feldzüge" Muḥammed's beschränkt. Noch unterscheidet ihn von jenen sein Interesse für die Chronologie und Genealogie und seine Freiheit von theologischen Bedenken gegenüber der Überlieferung. Dagegen steht sein Isnād-Gebrauch dem klassischen nahe. — Die Arbeit schließt mit einer knappen, sehr einprägsamen Übersicht, die über den Inhalt und die Komposition des Werkes, den Charakter der Quellen und die Art ihrer Verarbeitung im Einzelnen erschöpfend Auskunft gibt.

Ich habe hier nur gegenüber der Beurteilung der Kriegserzählungen, der *maġāzī* im engeren Sinne, Bedenken; Fück weist sie im Anschluß an Horovitz der Literaturform der *aiǰām al-'Arab* zu, die er in der Einleitung im ganzen treffend[2] charakterisiert hat. Es gibt in der Tat manche Berührungen zwischen *maġāzī* und *aiǰām*; sie lassen sich im einzelnen für die Sprache und Erzählungstechnik nachweisen[3]. Aber es ist doch ein Abstand zwischen den beiden Arten von Erzählungen. Die Erinnerungen der Muslime an ihre Heerfahrten auf dem Pfade Allah's sind künstlerisch anspruchsloser als die Geschichten über die Raubzüge und Stammesfehden der Beduinen mit ihrer gepflegten Sprache, der sauberen Motivierung und ihrer Beherrschung der technischen Mittel[4]. Zu epischer Gestaltung kommt es in den *maġāzī* nie,

---

1) Diese Auffassung scheint mir gut begründet. Anders Levi Della Vida, Artikel Sīra in der EI.

2) Unrichtig ist, daß in ihr „Selbstlob und Prahlerei, Verherrlichung des eigenen Stammes und Schmähung des Gegners eine große Rolle spielen".

3) Vgl. z. B. Ibn Hišām 442, 4. 10 mit *Naqā'iḍ*, ed. Bevan, 582, 1; Mufaḍḍal b. Salama 222, 10 oder die prophetische Formel Ibn Hišām 435, 9 mit Stellen wie *Naqā'iḍ* 93, 12; *'Iqd* (1316) III, 52, 9 v. u. Übrigens beruhen solche Entsprechungen in manchen Fällen nicht auf Stilgewöhnung der Erzähler, sondern auf einer bewußten Entlehnung Späterer, so etwa die Phrase Wāqidī (Wellhausen) 327, 3, zu der Stellen wie *Naqā'iḍ* 420 pu.; 1079, 9 zu vergleichen sind, oder der Passus Ibn Hišām 854, 4 v. u., wo ein bekanntes *aiǰām*-Schema (z. B. *Aġānī*[2] IX, 3, 22; *'Iqd* III, 55, 7 v. u.; Ibn al Aṯīr I, 485, 9) recht ungeschickt angebracht ist.

4) Man vergleiche etwa *Naqā'iḍ* 657, 10ff. (Ǧabala) mit Ibn Hišām 841 (Ḥunain).

und die ungelenken Äußerungen muslimischer Frömmigkeit bleiben hinter dem Pathos zurück, mit dem das Stammesgefühl an den Höhepunkten der *aiǧām* durchbricht[1]. Die altarabische *aiǧām*-Form hat sich eben für die *maġāzī* nicht mehr durchsetzen können. Es blieb bei Ansätzen, denen die vom Islam neu geprägten Formen der Überlieferung die Entwicklung abschnitten. Freilich liegen die alten Erzählungen bei Ibn Isḥāq auch nicht mehr so unversehrt zutage (vgl. Fück 42) wie die *aiǧām* bei Abū 'Ubaida. Er stand eben als Historiker seinem Stoff anders gegenüber als die Philologen des zweiten Jahrhunderts, die uns die *aiǧām* übermittelt haben — trotz mancher Ähnlichkeit in der beiderseitigen Methode bei der Herstellung der Berichte[2].

Ich möchte nicht schließen, ohne noch einmal auf das zweite Kapitel hinzuweisen, das weit über Fücks gegenwärtiges Thema hinausführt. Es eröffnet einen instruktiven Einblick in das *'ilm ar-riǧāl* mit seinen kritischen und biographischen Werken und erweckt den lebhaften Wunsch, daß der Verf. uns noch eine Geschichte dieser wenig bekannten Literatur schenken möge.

Strothmann, Prof. R.: **Die Zwölfer-Schī'a.** Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit. Leipzig: Harrassowitz 1926. (XI, 183 S.) gr. 8°. RM 10—. Bespr. von H. Ritter, Arnautköi.

In diesem geistvollen Buche hat der Verfasser den Versuch unternommen, uns das Wesen und die Geistesart der Zwölfer-Šī'a dadurch näherzubringen, daß er uns zwei typische Vertreter dieser wichtigsten muhammedanischen Sekte, einen Politiker und einen Frommen, vorführt, in der Analyse der Charaktere und der Persönlichkeiten dieser beiden Männer wesentliche Züge der schiitischen Mentalität, der spezifisch schiitischen Einstellung zu der andersgläubigen Umwelt, der schiitischen Frömmigkeit herausarbeitend. Der eine der beiden Männer ist der bekannte Polyhistor Naṣīreddīn[3] aṭ-Ṭūsī (gest. 672), der andere der fromme *Naqīb* Raḍī'eddīn aṭ-Ṭā'ūsī (gest. 693). Der Verfasser löst seine Aufgabe, was sogleich gesagt werden soll, in einer sehr fesselnden und geistreichen Weise. Seine Darstellungsform, sein Stil ist getragen von einem höchst lebendigen persönlichen Ethos, das die Lektüre des Buches äußerst anregend macht.

Bei Naṣīreddīn steht die politische Persönlichkeit, nicht der Gelehrte im Vordergrund. Der große Mathematiker und Astronom hat eine nicht unbedeutende aktive Rolle bei der Übergabe von Alamut an die Mongolen und bei der Eroberung von Bagdad gespielt. In ihm findet, wie St. mit großer Darstellungskraft darlegt, ein bestimmter Wesenszug der schiitischen politischen Gesinnung zur späteren Abbasidenzeit seine grandioseste und furchtbarste Auswirkung. Ṭūsī paktiert mit dem heidnischen Weltzerstörer, um der schiitischen Sache zum Siege zu verhelfen und das verhaßte unrechtmäßige Chalifat zu stürzen. Zwar sind Beispiele für mangelndes Solidaritätsgefühl gegenüber dem auswärtigen Feind auch in der Geschichte der sunnitischen Länder nicht selten, aber St. wird wohl recht haben, wenn er in dem Einleitungskapitel von einem grundsätzlichen Unterschied zwischen schiitischer und sunnitischer Einstellung zum Staate spricht. Ungerecht sind die Gewalthaber in den Augen beider, aber die Sunna fühlte sich zur Loyalität verpflichtet, die Šī'a nicht. Strothmann hätte hier darauf hinweisen können, daß die Entscheidung der einzelnen Sekten in der Frage des Verhaltens zur Staatsgewalt ja klar und deutlich dogmatisch festgelegt ist. Die spätere Šī'a ist mu'tazilitisch, und der Mu'tazilit hat auf Grund des letzten seiner 5 *uṣūl* die Pflicht zum *amr bil-ma'rūf wan-nahj 'an al-munkar*. Er muß aus Glaubensüberzeugung jede Gelegenheit benutzen, dem Rechte zum Siege zu verhelfen. Ṭūsī tat also nichts anderes, als was ihm sein schiitisch-mu'tazilitisches Dogma vorschrieb. Die ältere, vormu'tazilitische Šī'a lehrte im Gegensatz dazu, daß man das Unrecht dulden müsse, selbst wenn man getötet würde, ehe nicht der Imam den Aufstand gebietet[1]. Freilich mit Bestimmtheit zu behaupten, daß diese oder jene Motive beim Chodscha wirksam waren, würde ich nicht wagen, und damit rühre ich an einen prinzipiellen Unterschied zwischen meiner persönlichen Auffassung über die Methode orientalischer Geschichtsschreibung und der, die von Str. als selbstverständlich das ganze Buch hindurch angewendet wird. Der Europäer, der europäische Geschichte schreibt, hat bis zu einem gewissen Grade das Recht, das geschichtliche Handeln von Euro-

1) Z. B. *Naqā'iḍ* 672, 15.

2) Die von Fück S. 43, 2—6 hervorgehobenen Grundsätze Ibn Isḥāq's sind auch bei der Komposition der *aiǧām*-Berichte in Anwendung gekommen; s. die „Tage" von Dū Qār — *Naqā'iḍ* 639, 1 Hauptbericht, 647, 5. 9. 16 nachgestellte Traditionen —; Ši'b Ǧabala — *Naqā'iḍ* 654 anonymer Hauptbericht, 655, 11—656, 3 eingeschobene, 670 u. ff. nachgestellte Traditionen.

3) Diese von St. S. 17$_2$ als gelegentlich vorkommend bezeichnete Schreibung des Namens ist die allein richtige. St. schreibt durchweg Nāṣireddīn (stammt der Fehler aus Br. I 508? richtig II 584!).

1) Die bekannten Lehren werden besonders klar von Aš'arī in den *Maqālāt al-islāmīǰīn* (S. 266) ausgesprochen; Mu'tazila: واجمعت المعتزلة الا الاصم على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع الامكان و القدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك; Sunna: ويرون الدعاء لايمة المسلمين بالصلاح وان لا نخرجوا عليهم بالسيف وان لا يقاتلوا فى الفتنة

päern psychologisch zu erklären, weil er mit seinen unbewußten psychologischen Analogieschlüssen innerhalb des ihm innerlich verwandten Gebietes leicht das Rechte treffen kann, das geschichtliche Handeln von Orientalen aber psychologisch erklären zu wollen, ist ein Unterfangen, das die allergrößte Selbstverleugnung und Entsagung erheischt. Die Triebfedern orientalischen Handelns sind für uns Abendländer in einem solchen Maße undurchsichtig, daß man in seinen psychologischen Rückschlüssen gar nicht vorsichtig genug sein kann. Sehr viel europäische Darstellungen orientalischer Geschichte leiden an diesem Mangel an Vorsicht in der psychologischen Motivierung. Vielleicht ist es ein unvermeidbarer und, da ja Geschichte geschrieben werden soll, damit notwendiger Fehler; so wenig wir je imstande sind, wirklich echt orientalisch zu schreiben, echt chinesisch zu zeichnen, so wenig können wir vielleicht orientalisches historisches Geschehen echt produzieren. So schön und einleuchtend sich auch oft Str.s Motivierungen — und es wird viel motiviert in seinem Buch — lesen, ich persönlich würde nur weniges davon zu schreiben wagen. Dies gilt besonders da, wo es darauf ankommt, aus der literarischen Produktion eines Orientalen in das Innere der Persönlichkeit einzudringen. Str. versucht in den Schriften des Chodscha seine Persönlichkeit zu finden. Aber geht das bei einem Enzyklopädisten und Polyhistor, der Handbücher schreibt? Naṣīreddīns Dogmatik charakterisiert Str. mit den Worten: „Der Chodscha hat sich sorglich bemüht . . . Glauben und Wissen zu vereinen. Es geht ihm immer darum, zunächst die aprioriſche Möglichkeit eines Dogmas festzustellen oder, bei seiner Kürze, sie zumeist auszusprechen. So schafft er sich Raum für alle göttlichen Wunder und Offenbarungen, wobei er sich für die Schulüberlieferung oft das Recht der allegorischen Ausdeutung nimmt, aber nicht so sehr, um einen Dogmengehalt zu verflüchtigen, sondern um entgegenstehende Überlieferungen über einen Punkt zu harmonisieren. Demnach ist seine Dogmatik trotz stellenweise starken philosophischen Anstrichs letzthin recht positive Philosophie“ (58). Mir liegt von Ṭūsīs dogmatischen Schriften der *Taǧrīd* vor, mit dem ja auch Str. exemplifiziert. Alles, was sich über dieses Buch sagen läßt, besteht m. E. darin, daß es das klassische Handbuch des schiitisch-muʿtazilitischen *Kalām* ist in der Form eines äußerst zusammengedrängten *Muḫtaṣar*. Die geistige Tat des Chodscha besteht wahrscheinlich lediglich in der klassischen redaktionellen Zusammenfassung des zu seiner Zeit in der Schule üblichen Standpunktes, und interessant festzustellen daran wäre m. E. lediglich, welche Stellung darin zu den üblichen Fragen des inner-muʿtazilitischen *iḫtilāf* genommen wird. Einen Gegensatz von Glauben und Wissen, wenigstens im modernen Sinne, dürfte der Chodscha kaum empfunden haben. Im Gegensatz zur europäischen Literatur führt nun einmal im Orient meistens kein Weg von der Persönlichkeit eines Schriftstellers zum Verständnis seiner Werke, das klassische Buch ist nicht das originellste, sondern das, was am klarsten und praktischsten längst gegebenen Stoff zusammenfaßt. (Vgl. Snouck Hurgronjes Kritik an Sachaus Betrachtungsweise schāfiʿitischer Fiqhwerke).

Auch läßt sich eine gewisse mangelnde Vertrautheit des Verf. mit der muʿtazilitischen Terminologie bemerken. S. 61 wird übersetzt: „Die Lehre über die göttliche Sendung ist schön, weil sie viele Segnungen umschließt: da ist die Unterstützung dessen, was die Überlieferung bringt, bei dem, was die reine Vernunft aufzeigt; . . . die Erhaltung der menschlichen Gattung und die Vollkommenmachung ihrer Einzelgestalten nach Maßgabe ihrer mannigfachen Ausrüstungen; . . . So ist die Prophetie eine Gnade für den, dem der Glaube daran aufgetragen ist . . . Und der Glaube an die Sendung ist nötig, weil sie Gnade in sich schließt . . . Nötig ist am Propheten die *ʿiṣma*, damit es zum Vertrauen auf ihn komme und ein göttliches Gesetz entstehe, und weil die Nachfolge und ihr Gegenteil und auch die ausdrückliche Verwerfung (ermöglicht) werden muß . . . Ausgeschlossen ist bei ihm ein Versehen und alles, was hervorgeht aus einer Unreinheit der Väter oder einer Befleckung der Mütter.“

Der Urtext lautet: البعثة حسنة لاشتمالها على فوايد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه . . . وحفظ النوع الانسانى وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة . . . . فيحصل اللطف للمكلف . . . وهى واجبة لاشتمالها على اللطف . ويجب فى النبى العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض (الفرض nicht) ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه . . . وعدم السهو وكل ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات

Zum Verständnis dieser Sätze muß man sich der bekannten Lehre der Muʿtazila erinnern, daß das, was *ḥasan* und *qabīḥ* ist, durch die Vernunft feststeht, nicht erst durch göttliches Gebot oder Verbot entschieden wird. Gott muß aber — das erfordert die Vernunft — das „Schöne“ tun, insbesondere ist für ihn das Tun dessen notwendig, was ein *luṭf* für seine Diener bedeutet. Nur eine kleine Gruppe lehrt, daß Gott über ein *luṭf* verfüge, das er nicht ausübt, und das, wenn er es ausüben würde, die Ungläubigen zum Glauben veranlassen würde. Läßt sich also nachweisen, daß in der Prophetenentsendung ein *luṭf* enthalten ist, so ist die Notwendigkeit derselben bewiesen. Die beanstandeten Sätze sind also zu übersetzen: „Die Prophetenentsendung ist ‚schön‘, weil sie Nutzen verschiedener Art in sich schließt, wie den, daß sie das, was durch die Vernunft erschlossen wird, bestätigt . . . die Erhaltung der menschlichen Gattung und Hinführung ihrer Individuen zur Vollendung nach Maßgabe ihrer verschiedenen Anlagen . . . es kommt daher durch sie ein *luṭf* für den *mukallaf* zustande . . . und sie ist (daher) notwendig (gegen die Aschʿa-

riten), weil sie das *luṭf* in sich schließt ... Notwendig ist beim Propheten die Sündlosigkeit, damit man sich auf ihn verlassen kann und somit der Zweck (der Sendung) erreicht wird, und weil es sonst gleichzeitig geboten sein würde ihm zu folgen (weil er Prophet ist) und ihm nicht zu folgen (weil er geirrt hat) und sein Tun offen zu mißbilligen (wegen der Pflicht des *nahj 'an al-munkar*) (das aber ist absurd) ... Notwendig ist die Abwesenheit von Versehen und allem, wogegen man einen Widerwillen hat, als da ist unedler Rang der Väter und Befleckung der Mütter." — S. 63. „Frevelhaft trat ihr Unglaube hervor لتقدم كفرهم" übers. „weil sie vorher Ungläubige gewesen waren" (Erklärung S. 308—9 des arabischen Textes).

S. 69 ff. wird dann ein weiteres Handbuch des Chodscha besprochen, der Leitfaden der Mystik: *Auṣāf al-ašrāf*. Str. verfügt über ein bewundernswertes theologisches Wissen und beherrscht den theologischen Begriffsapparat mit einer Souveränität, die ihm gestattet, für viele religiöse Erscheinungen, zu deren begrifflicher Erfassung dem Philologen teils die Bereitschaft, teils die sprachlichen Mittel fehlen, sofort den passenden theologischen Ausdruck zu prägen. Dies kommt ihm ganz besonders in dem zweiten Teil des Buches, wo es sich um Charakterisierung einer bestimmten Art der islamischen Frömmigkeit handelt, zustatten.

Manchmal aber ist auch hier m. E. des Guten zuviel getan, und in solchen Fällen habe ich wenigstens das Gefühl, als ob der theologische Terminus den Inhalt, den er verdeutlichen soll, eher verschleiere. So z. B., wenn das Wort *ḥāl* durch „Gnadenmittel" wiedergegeben wird (70). Mir scheint überhaupt die Kapitelübersicht S. 69ff. kein rechtes charakteristisches Bild von dem wahren Programm der Schrift zu geben. Ich setze zum Vergleich den Urtext eines entsprechenden Stücks der Einleitung her:

(ms. Welīeddīn 1635)[1] شبیهه نیست که هرکس که در خود واحوال خود نکرد خویش را بغیر خویش محتاج داند ومحتاج بغیر ناقص باشد بخود وچون از نقصان خود خبردار شود در باطن او شوق به کمال که باعث او باشد(؟) بر طلب کمال پذید آید پس محتاج شود بحرکتی در طلب کمال واهل طریقت این حرکت را سلوك خوانند وکسی را که باین حرکت رغبت کند شش چیز لازم حال او شود اول بدایت حرکت وانچه ازان چاره نباشد تا حرکت میسر شود بمنزلهٔ زاد وراحله در حرکات ظاهر دوم ازالت عوائق وقطع موانع که اورا از حرکت وسلوك باز دارد سوم حرکت که بواسطهٔ آن از مبدأ بمقصد رسند وآن سیر وسلوك باشد واحوال سالك دران چهارم حالهای که در اثنای سیر وسلوك از مبدأ حرکت تا وصول بمقصد بر او گذرد پنجم حالهای که بعد از سلوك اهل وصول را عارض شود ششم نهایت حرکت وعدم انقطاع سلوك که آنرا درین موضع فنا در توحید خوانند

Hieraus geht nun sicherlich klar hervor, daß *ḥaraka* = „Aufbruch zur moralischen Seelenreise" hier unmöglich = *šaṭḥ* gesetzt werden kann (69 Anm.). Die Gleichung im Ḥallāǧ-Werk, auf die verwiesen wird, ist, bei dem von dessen Verfasser öfters beliebten aenigmatischen Tabellenstil, ohne Kommentar nicht verwertbar. In welchem Sinne *šaṭḥ* „Bewegung" bedeutet, geht aus Sarrāǧ *Luma'* S. 375 hervor. Fruchtbar scheint mir bei diesem Handbuch nur die Feststellung des Ortes dieser Schrift innerhalb der großen Zahl der sonstigen mystischen Anleitungen und die Untersuchung ihres Verhältnisses zu den *Aḫlāq-i-Nāṣirī* zu sein. Daß Ṭūsī gar in der Mystik eine Lösung gefunden habe, die er als Theologe und scholastischer Philosoph vergebens suchte (S. 74), will mir so ohne weiteres nicht einleuchten. Mir will es scheinen, als hätte der Chodscha einfach eine sunnitische Vorlage — oder mehrere — in einem bestimmten, vielleicht seinem *Aḫlāq*-Werk nahestehenden Sinne bearbeitet. Die Erörterung des Willensproblems[1] in dem Kapitel über das *tawakkul* bewegt sich wenigstens in Bahnen, die denen eines Gazālī in dem entsprechenden Kapitel des *Iḥjā'* sehr ähnlich sind; sie als Niederschlag der von ihm persönlich erkämpften Lösung des ihn quälenden Willensproblems anzusprechen, scheint mir daher schwer möglich. Dazu ist alles zu sehr literarischer Gemeinplatz. So wird, wie oben angedeutet, m. E. oft etwas vorschnell konstruktive Psychologie getrieben. Im übrigen ist die pragmatische Darstellung der Ereignisse sehr gelungen.

Ganz vortrefflich ist der zweite Teil des Buches, der die religiöse Persönlichkeit des großen Beters und Wundergläubigen Ṭā'ūsī behandelt. Es wird hier — um nur eins aus dem überreichen Inhalt herauszuheben — zum ersten Mal von wirklich berufener Seite ein Kapitel der islamischen Religiosität behandelt, das schon lange dringend eine Behandlung herausforderte: Das Beten des Mohammedaners[2]. Zwar kommt Ṭā'ūsī mit seinem Beten über das halb magische Bitt- und das Ritualgebet nicht hinaus, aber eben von diesen beiden Gebetsformen ist die islamische Frömmigkeit auf weite Strecken hinaus beherrscht. Das ganze Gebiet bedarf sowieso einer monographischen Behandlung nach Inhalt und Form, die die ganze Weite vom astrologischen Planetengebet bis zu der *munāǧāt* der Mystiker und, formal betrachtet, von der rituellen Gebetsformel bis zum Gebet als literarischer Form (Pīr-i Anṣār, Niẓāmī in den Prooemien seiner Romanzen) umspannen müßte.

Nur mit einzelnem bin ich wieder nicht einverstanden. Es liegt z. B. nahe, aus der *badā'*-Lehre mancher Schiiten einen besonders starken Glauben an die Erhörlichkeit des Gebetes abzuleiten (S. 103). Aber nicht immer werden die Konsequenzen wirklich gezogen, die uns zu ziehen nahe liegen. Haben diese beiden Vorstellungskreise sich nachweislich geschnitten? Daß man nicht nur beim Betreten des Fürstenhofes, sondern auch beim Verlassen ein Gebet spricht, hat doch wohl rein rituelle Gründe und hat

1) Der neue Teheraner Druck ist mir augenblicklich nicht zur Hand.

1) Die Arbeit über das Willensproblem bei Naṣīreddīn Ṭūsī von Schmidt (ZDMG Zugangsverz. Nr. 16396) ist mir nicht zur Hand.

2) Heiler hatte in seiner großen Monographie dieses gewaltige Stoffgebiet ganz ignorieren müssen.

Analogien in den Gebetsvorschriften für das Betreten anderer Örtlichkeiten. Der Satz „Man will doch Gott nicht nur benutzen" (S. 113) trifft, glaube ich, das Entscheidende nicht. — Tekrit liegt am Tigris, nicht am Euphrat (S. 15).

Sehr einleuchtend ist, was Strothmann über die dogmengeschichtliche Bedeutung der *riǧāl*-Literatur sagt (S. 125): „Sie ist der Niederschlag jener Zensurtätigkeit, welche die dogmatische und erbauliche Entfaltung des religiösen Motivs ständig begleitet hat und mit innerer Notwendigkeit hat begleiten müssen, mit andern Worten: Sie ist der Ausdruck für die Tatsache, daß in einem bestimmten Kreis ein bestimmter Gedankenkomplex . . . kanonisch geworden ist."

Es darf hier einmal gesagt werden, daß die klassische Darstellung des Hadithwesens, die wir dem großen Goldziher verdanken, allmählich dringend einer Weiterführung, Ergänzung und in manchen Punkten vielleicht einer Abwandlung bedarf, worauf im einzelnen einzugehen hier nicht der Ort ist. Ein Ansatz dazu wird bei Str. gemacht. Bedeutend unser religionsgeschichtliches Verständnis fördernd sind Str.s allgemeine Ausführungen über den Geist der Šīʿa. Die Šīʿa ist nach ihm die Stelle, wo in den Islam etwas ihm ursprünglich Fremdes eindringt: die religiöse Wunschvorstellung der göttlichen Epiphanie, der Wille, die Vermittlung zwischen Gott und Menschheit in Menschen zu verlegen (S. 157, 79). Das ist sehr treffend gesagt. Es wäre nur hinzuzufügen, daß bei bestimmten Richtungen der islamischen Mystik etwas ganz Analoges geschieht, freilich auf Grund der ganz anderen Voraussetzung einer metaphysischen Ästhetik: Gott ist gegenwärtig im schönen — dieser Begriff wird bald rein ästhetisch, bald ethisch gedacht — Menschen. Die *Maqālāt*-Bücher nennen als Vertreter dieser Lehre in erster Linie die Ḥulmānīja, aber sie ist insbesondere in der persischen Mystik so herrschend geworden, daß nur von ihr aus ein großer Teil der mystischen Poesie der Perser, ja selbst der „weltlichen" Lyrik bis tief hinein in die Osmanenzeit verstanden werden kann. Doch um zum Schluß zu kommen: Strothmanns Buch bedeutet einen erheblichen Fortschritt in dem Verständnis der orientalischen Geisteswelt durch die europäische Gelehrsamkeit, wir sind ihm zu großem Dank verpflichtet, daß er uns in eine schwer zugängliche Welt so reiche, tiefe und neue Einblicke hat tun lassen.

Hartmann, Richard: **Das Tübinger Fragment der Chronik des Ibn Ṭūlūn.** Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte 1926. (S. 87—170.) gr. 8°. = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse, 3. Jahr, Heft 2. RM 12.—. Bespr. von Herbert Jansky, Wien.

Für die Geschichte des ausgehenden Mamlukenreiches sind wir bisher so gut wie ausschließlich auf das, allerdings vortreffliche, Werk *Badāʾiʿ az-zuhūr fī waḳāʾiʿ ad-duhūr* (zum größten Teile gedr. Bulāḳ 1311/2 d. H.) des Ibn Ijās angewiesen. Die von Hartmann nunmehr auszugsweise durch eine auf Grund der Tübinger Hs.[1] veranstaltete teilweise Textausgabe erschlossene Chronik des Ibn Ṭūlūn ist, abgesehen davon, daß sie Berichte über den in der gedruckten Ausgabe des Ibn Ijās nicht behandelten Zeitraum von 906—921 d. H. enthält, als Ergänzung des Werkes von Ibn Ijās von zwei Gesichtspunkten aus höchst wertvoll: Erstens, weil sie uns manche von Ibn Ijās überlieferte Vorgänge in Ägypten vom Standpunkte des syrischen Beobachters aus betrachten lehrt, und zweitens, weil sie als syrische Lokalchronik von den Ereignissen in Syrien selbst ein ungleich eingehenderes und anschaulicheres Bild vermittelt, als Ibn Ijās dies bei aller Gewissenhaftigkeit vermag. Darum wird bei Benützung des oben erwähnten großen Quellenwerkes die Chronik des Ibn Ṭūlūn fortan als Hilfsmittel und Ergänzung unentbehrlich sein, und wir möchten nur wünschen, mehr solcher Quellen kennen zu lernen.

Auf S. 90 seiner Arbeit bringt Hartmann Einzelheiten über die Tübinger Hs., die sich in einem Zustande befindet, der ihre Bearbeitung nicht eben erleichtert, denn sie ist unvollständig und ihre Blätter sind größtenteils ohne Rücksicht auf ihre Reihenfolge bunt durcheinandergewürfelt, viele außerdem beschädigt. Überdies tragen sie eine doppelte Nummerierung, die auf einer Übersichtstabelle auf S. 91ff. ersichtlich gemacht ist. Als Verfasser der Chronik vermochte Hartmann aus dem Text heraus Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad b. Ṭūlūn aṣ-Ṣāliḥī ad-Dimašḳī al-Ḥanafī (gest. 955 d. H. = 1548 D, vgl. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. II, 367) festzustellen. Im Anschlusse daran bringt er Bemerkungen über die Persönlichkeit des Autors, über den Charakter seiner tagebuchartigen Aufzeichnungen und über seine Beziehungen zu zeitgenössischen Schriftstellern, soweit sich solche aufzeigen lassen. Die Hs. ist nach Hartmann wahrscheinlich Autograph des Verfassers.

Den Inhalt der Chronik bilden verhältnismäßig unwichtige Nachrichten aus den Gelehrtenkreisen von Damaskus, denen der Verfasser ja angehörte, Berichte über Naturereignisse, Verbrechen, Verwaltungsmaßnahmen u. dgl. und zwischendurch eingestreut Mitteilungen

1) C. F. Seybold, Verzeichnis der arabischen Handschriften der K. Universitäts-Bibliothek zu Tübingen, 1907, Ma VI, 7.

über historisch bedeutsame Vorgänge. Man ersieht daraus, daß nicht alle Teile des Werkes in gleichem Maße das Interesse des Historikers beanspruchen können, und diese Überlegung hat Hartmann denn auch bewogen, zunächst nur einen Teil des Ganzen zu edieren, eben unter Auswahl des historisch wichtigen Materials, die ihm, soweit wir die Sachlage übersehen können, vorzüglich gelungen ist. Am Texte der Hs. hat er bei der Edition so wenig als möglich geändert, sein Grundsatz war: „Geben, was der Schreiber selbst gab, bzw. was er sicher geben wollte". Die von Hartmann zusammengestellten und mit Erklärungen versehen an den Schluß des Textes gesetzten Beamtenlisten dürften bei Untersuchungen über den Verwaltungsapparat des Mamlukenreiches noch gute Dienste leisten. Für die Schreibung der Eigennamen wird sich ein Vergleich ihrer durch Ibn Ijās und Ibn Zunbul überlieferten Formen lohnen und ein abschließendes Urteil ermöglichen.

Schließlich sei nicht vergessen, daß der edierte Teil der Chronik des Ibn Ṭūlūn, der von 885 bis 926 d. H. reicht, auch eine wichtige Quelle zur osmanischen Geschichte darstellt, da er uns über die Zeit der Einrichtung der osmanischen Verwaltung in Syrien Berichte liefert, wie wir sie in so ausführlicher Form in anderen Quellen vergeblich suchen. Die Datierungen der Chronik sind, nebenbei bemerkt, im Allgemeinen außerordentlich zuverlässig.

Zur Herausgabe der Chronik des Ibn Ṭūlūn sah sich Hartmann, wie seine Ausführungen zeigen, nicht zuletzt auch durch den Umstand veranlaßt, daß wir hier eine interessante Quelle über den Krieg Sultan Selīms I. gegen die Mamluken vor uns haben. Wenn er erklärt, daß eine Monographie über diesen Krieg noch nicht geschrieben worden sei, so gilt dies heute nicht mehr, da ich inzwischen, zufällig unmittelbar nach dem Erscheinen des hier besprochenen Werkes, eine Arbeit veröffentlicht habe, die sich wenigstens mit dem ersten Teil des Krieges, der Eroberung Syriens durch die Osmanen, beschäftigt[1]. Wie sich der Inhalt der Chronik des Ibn Ṭūlūn zu den von mir in der genannten Arbeit erzielten Ergebnissen verhält, werde ich demnächst in einem längeren Aufsatze in der Zeitschrift „Islam" in allen Einzelheiten klarstellen. Hier sei nur soviel gesagt, daß Ibn Ṭūlūn's Angaben in allen wesentlichen Punkten das aus den anderen Quellen gewonnene Bild jener Ereignisse bestätigen und so zu dessen Festigung und Abrundung wesentlich beitragen. Neues Material bringt Ibn Ṭūlūn nur da und dort in nebensächlichen Einzelfragen, während in den Hauptpunkten seine Kenntnis des Verlaufes und Zusammenhanges der Dinge sehr erheblich hinter jener einer ganzen Reihe anderer Geschichtsschreiber zurückbleibt, so daß er, gerade was den Krieg Selīm's I. gegen die Mamluken betrifft, unsere Erwartungen vielleicht nicht immer ganz erfüllt. Der erwähnte Aufsatz in der Zeitschrift „Islam" wird auch die Frage der Quellen für die Geschichte jener Epoche streifen, deren Bedeutung und Ergiebigkeit an historischem Stoff von Hartmann auf S. 88f. meiner Ansicht nach in manchen Punkten und in Hinblick auf bestimmte Werke zu hoch veranschlagt wird.

1) H. Jansky, Die Eroberung Syriens durch Sultan Selīm I. in Mitt. z. osm. Gesch. Bd. II, S. 173ff.

Toynbee, Arnold J.: **The Islamic World since the Peace Settlement.** London: Oxford University Press 1927. (XVI, 611 S., 4 Karten.) gr. 8°. = Survey of International Affairs 1925, vol. I. 25 sh. Bespr. von R. Hartmann, Heidelberg.

Das vorliegende Buch ist eine außerordentlich erfreuliche Erscheinung. Es ist im wesentlichen eine Zeitgeschichte des islamischen Orients seit den Friedensschlüssen. Zwar liegt der Nachdruck im Grundsatz — entsprechend dem großen Unternehmen, von dem es einen Teil ausmacht — auf den außenpolitischen Angelegenheiten. Aber da die tiefgreifende geistige Bewegung des Orients die außenpolitischen Ereignisse teils geradezu mit ausgelöst hat, teils mindestens die internationalen Beziehungen beeinflußt und sie erst verständlich macht, so ist sie vom Verf. in weitestem Umfang mitberücksichtigt.

Das Buch ist in drei Teile geteilt. Der erste allgemeine Teil hat die Abschaffung des osmanischen Chalifates und die Fortschritte der Säkularisierungsbewegung in der islamischen Welt zum Gegenstand, ist daher vor allem den Vorgängen in der Türkei gewidmet (S. 1—91). Die beiden anderen Teile behandeln die Geschehnisse in Nordwest-Afrika (S. 92—188), bzw. im „Middle East" (S. 189—569), worunter das ganze Gebiet von Ägypten bis Afghanistan verstanden wird, das wir nach unserem Sprachgebrauch wohl kaum als „mittleren Orient" bezeichnen könnten. In diesen Teilen erhalten wir — um nur einzelne besonders wichtige Abschnitte herauszuheben — ausführliche Darstellungen der Bewegung Ibn ʿAbd al-Kerīm's im Rīf, der Machtentfaltung des Ibn Saʿūd in Arabien, der türkisch-englischen Mosulfrage, der Entwicklung des französischen Mandates in Syrien.

Verf. beschränkt sich nicht auf die nackte Mitteilung der diplomatischen Verhandlungen und ihrer Ergebnisse; er sucht sie in ihren inneren Zusammenhängen verständlich zu ma-

chen. Dank dem warmen Verständnis für die geistig-kulturelle Bewegung im Orient, das er schon in früheren Schriften an den Tag gelegt hat[1] (verdanken wir ihm in Verbindung mit K. P. Kirkwood doch eines der besten Bücher über die neue Türkei), weitet sich die Arbeit zu einer tiefdringenden historischen Darstellung, soweit die zeitliche Nähe, in der wir zu den Ereignissen stehen, und die Tatsache, daß gewisse Entwicklungen noch nicht einmal zu einem vorläufigen Abschluß gekommen sind, das überhaupt zulassen. Dabei weiß der Verf. die Grenzen, die hierdurch notwendigerweise gezogen sind, streng einzuhalten. Wohltuend wirkt das hohe Maß von Objektivität, die auch vor einer deutlichen Kritik der Politik der europäischen Mächte gegenüber den Völkern des Orients nicht zurückschreckt. Daß der Ton dieser Kritik etwas freier ist, wenn die betreffende europäische Macht Frankreich ist, als wenn England in Frage kommt, ist — ganz abgesehen von der Tatsache, daß die französische Orientpolitik tatsächlich skrupelloser ist als die englische — dem Verf. kaum zu verübeln. Freilich mutet der Vorwurf gegen den Groß-Scherif Ḥusain in englischem Munde zunächst seltsam an, daß er von den Türken abgefallen sei, ohne vorher eine absolut bindende, klare Zusage hinsichtlich seiner Wünsche erhalten zu haben. Er ist aber objektiv richtig. Und wer zu lesen versteht, erkennt doch auch hier — und noch viel deutlicher z. B. in dem Fall des Scheich Chaz'al von Muḥammera (S. 539 ff.) — die kritische Einstellung gegenüber dem Verhalten Englands.

Die gewissenhafte Berichterstattung, die vornehme Objektivität und das tiefe Verständnis des islamischen Orients sind die Hauptvorzüge des Buches, das für jeden, der sich mit dem heutigen Orient beschäftigt, ein unentbehrliches Handbuch ist und auch dem Fernerstehenden ein richtiges Bild der Vorgänge dort zu vermitteln vermag.

Elder, E. E.: **Egyptian Colloquial Arabic Reader.** London: Oxford University Press 1927. (XIII, 154 S.) 8°. = The American Univ. at Cairo, Oriental Studies. 8 sh. 6 d. Bespr. von A. Schaade, Hamburg.

E. E. Elder zeichnet als „Superintendent of Arabic Studies at the School of Oriental Studies, Cairo". Sein „Reader" bringt die schon seit einiger Zeit angekündigte Ergänzung zu W. H. T. Gairdner's „Phonetics of Arabic" und „Egyptian Colloquial Arabic"[1]. Das Buch reiht sich diesen beiden Werken würdig an. Die Wiedergabe der Laute geschieht nach demselben System, wie in Gairdners Phonetik und Grammatik und ist im allgemeinen recht genau.

Im einzelnen freilich wären hier dieselben Ausstellungen zu machen, wie dort. Auch vermisse ich die Berücksichtigung des Sprechtempos. Kann man z. B. die Verkürzung langer Vokale in doppelt geschlossenen Silben (entsprechend S. 68 der Phonetik) unter allen Umständen durchführen? Ich habe am Anfang von Märchen oft beobachtet, daß Ägypter nicht *kan fih ɣāḥid* . . . sprachen, wie Elder will, sondern, feierlich ausholend, *kān fīh ɣāḥid* . . ., und Ähnliches dürfte auch sonst vorkommen. Auch die Elision auslautender Vokale vor anlautenden ist m. E. gar zu konsequent durchgeführt (ähnlich wie schon in Gairdner's Grammatik).

Die gebotenen Texte — zum Teil aus der ersten Ausgabe von Gairdners „Egyptian Colloquial Arabic" übernommen — sind sehr mannigfaltig und geben nicht nur reichliche sprachliche, sondern auch viel sachliche Belehrung. Das gilt schon von den kürzeren und längeren Erzählungen (S. 1—48), und erst recht von den sehr lebendigen und oft humorvollen Zwiegesprächen (S. 49—90, z. T. mit beschreibenden Einführungen, ebenfalls ägyptisch-arabisch), von den Abhandlungen über Volksglauben und Volksgebräuche (S. 91—96), von den Ratschlägen für das Benehmen in arabischer Gesellschaft (S. 96 bis 99), von der Darstellung der islamischen Feste, ihrer Bedeutung und ihrer Feier (S. 100—105), ebenso von den ausgewählten Sprichwörtern nebst Angabe ihrer Anwendung und auch von den mitgeteilten Proben der ägyptischen Volkspoesie (S. 112—119). Statt der biblischen Geschichten und der Bibelabschnitte (S. 120—143) hätte ich lieber weitere Originalstücke gewünscht. Aber diese biblischen Texte werden vielleicht manchen Benutzern des Buches, namentlich Anfängern, deshalb willkommen sein, weil sie dazu stets eine Übersetzung zur Hand haben (Elder hat seinen Texten, im Gegensatz zu Gairdner, keine Übersetzung beigegeben!), und schließlich: wenn dem Touristen und dem Volkskundler, dem Arzt und der Hausfrau das Sprachmaterial, dessen sie für ihre Zwecke bedürfen, gebrauchsfertig dargeboten wird, warum nicht auch dem christlichen Theologen und Missionar? Die Abhandlungen über theologische Fragen am Schluß des Buches (S. 142—150) können sogar eine gewisse Bedeutung in der Geschichte der ägyptisch-arabischen Literatur beanspruchen, da hier — soviel ich weiß, zum ersten Mal — gezeigt wird, daß sich auch wissenschaftliche Gegen-

1) Unter den wenigen ungenauen Namenswiedergaben, die wohl meist nur Druckfehler sind, ist mir die ständige Schreibung des Namens des bekannten Scheich 'Alī 'Abd ar-Rāziq als „'Abdu'r-Razzāq" aufgefallen.

1) Vgl. „Islamica" II, 1926, S. 324—330; OLZ 1927, Sp. 280—282 und 695—698.

stände sehr wohl in einem Vulgärdialekt behandeln lassen.

Von den mitgeteilten Märchen sind einige aus Spitta's wohlbekannten Sammlungen übernommen, erfreulicherweise nicht wörtlich, sondern mit allerhand Verbesserungen in bezug auf Lautbestand, Formenlehre, Syntax und Ausdruck (Spitta ist in der Wahl seiner Gewährsmänner nicht immer sehr glücklich gewesen).

In demjenigen Märchen, das ich genauer durchgearbeitet habe, dem von dem Fischer, seiner Frau und dem König, glaube ich allerdings eine der Elderschen Verbesserungen ablehnen zu müssen, nämlich (Elder S. 42, 18) *fattu* statt Spitta's (Contes Arabes Modernes S. 45 ult.) *fatítu* (Sp. schreibt fâtetoh); letztere Form ist mindestens gebräuchlicher. S. 44, 19 v. u. (= Sp. S. 51, 8) scheint mir E. einen Hörfehler Spitta's übersehen zu haben: statt *fi 'izz iṣ-ṣibāẓa* ist wohl *fi 'izzi ṣibāẓa* (oder *ṣabāẓa*) zu lesen = in der Blüte meiner Jugend (Sp.'s und E.'s Text könnte nur bedeuten „in der Pracht der Mädchen"!). Nebenbei bemerkt glaube ich, daß der überlieferte Text verstümmelt ist. Denn ihm zufolge soll das Kind dem König eine Geschichte erzählen, die von Anfang bis zu Ende erlogen ist. Aber einmal wäre das keine gar so erstaunliche Leistung, und dann ist auch die Geschichte, die das Kind erzählt, nur scheinbar erlogen. In Wirklichkeit ist es die natürliche Entstehungsgeschichte des Kindes, nur etwas verbrämt. Es wird also einmal eine ältere Fassung gegeben haben, in welcher der König eine Geschichte verlangt, die (scheinbar) von A bis Z erlogen und doch wahr ist!

Zu manchen Stellen, so z. B. zu S. 85, 2 *lukandat šabat*, wäre eine erklärende Anmerkung erwünscht. Wer nicht in Kairo gelebt hat, wird nicht ohne weiteres darauf kommen, daß damit Shepheard's Hotel gemeint ist. Sonst sind allerhand erklärende Fußnoten gegeben.

Darunter ist mir eine aufgefallen, die mir nicht ganz glücklich zu sein scheint. In der letzten Zeile der vaterländischen Kaṣīda (S. 117—119) ist Ṭāhā natürlich nicht ein beliebiger Eigenname, sondern Bezeichnung für den Propheten Muḥammed, und dessen Beiname at-Tuhāmi (so, mit u, schreibt E.!) ist wohl eher von der bekannten Landschaft Tihāma abzuleiten, als von einem (schwerlich nachweisbaren) Stamm der Bani Tihām. In demselben Gedicht (S. 119, 5) ist *kunnaf ⌣im nakfa* wohl abzuteilen *kunna fi ⌣mnakfa*.

Ein Glossar gibt E. leider nicht, sondern verweist dafür auf die zweite Auflage von Spiro's „Arabic-English Dictionary". Auch diese versagt aber, wie ich durch zahlreiche Stichproben festgestellt habe, ziemlich häufig. Es wäre also keineswegs überflüssig, wenn der Verfasser nachträglich wenigstens ein Verzeichnis der selteneren Wörter und Ausdrücke liefern wollte. Darin könnte dann auch manche erklärende Bemerkung aufgenommen werden, die eigentlich unter dem Text stehen müßte (namentlich zu den Liedern und Gedichten!).

Trotz dieser Ausstellungen im einzelnen kann Elders Buch schon in seiner jetzigen Gestalt warm empfohlen werden.

Blackman, Winifred S. [Miss]: **The Fellāḥīn of Upper Egypt**, their religious, social and industrial Life to-day with special Reference to Survivals from ancient Times. With a foreword by R. R. Marett. London: George G. Harrap & Co. 1927. (331 S. mit 186 Textabb. nach Photogr. d. Autors.) 8°. 15 sh. Bespr. von Max Meyerhof, Kairo.

Seit E. W. Lanes klassischem Buch über Sitten und Gebräuche der modernen Ägypter ist nie wieder etwas Grundlegendes über dieses Thema erschienen. In Kairo, wo Lane sein Material sammelte, ist infolge der rasch schreitenden Modernisierung nicht mehr viel Interessantes zu holen. Anders in den ägyptischen Provinzen, und besonders in Oberägypten, das doch noch wesentlich ferner vom gleichmachenden Einfluß westlicher Kultur liegt als das Deltaland. Klunzinger (Bilder aus Oberägypten usw. Stuttg. 1877) hat nur einige Skizzen aus dem Leben in oberägyptischen Kleinstädten gegeben. Der dänische Offizier Davidson hat 1912—1914 in oberägyptischen Dörfern gelebt, mit der Absicht, das Leben der dortigen Fellachen zu beschreiben. Bisher ist meines Wissens sein angekündigtes Werk noch nicht erschienen.

Die Verfasserin der vorliegenden Schrift, Schwester des Ägyptologen A. M. Blackman und Anthropologin von Fach, hat mit Unterstützung des Percy Sladen Memorial Fund und anderer in vier Jahren durchschnittlich alljährlich sechs Monate in verschiedenen Dörfern Oberägyptens gelebt. Sie hat, der Landessprache mächtig, dort das Vertrauen der Bevölkerung, insbesondere auch der Frauen, zu erwerben gewußt und so eine Fülle von Material mit Gewissenhaftigkeit und scharfer Beobachtungsgabe gesammelt, aus welchem sie nach ihren eigenen Worten in diesem Buche nur eine Auswahl gibt. Der allgemeine Inhalt geht aus dem Titel des Werkes hervor; er ist so reichhaltig, daß eine volle Würdigung im Rahmen dieses Referates nicht möglich ist.

Nach einer kurzen, lebendigen Schilderung des allgemeinen Typs oberägyptischer Dörfer und ihrer Bewohner (Kap. 1) spricht die Verf. im 2. Kap. von Frauen und Kindern. Sie findet die Stellung der Fellachenfrau keineswegs so niedrig, wie es allgemein angenommen wird. Die Abschließung der Frauen, insbesondere der Witwen, erklärt sie als Zeichen besonderer Achtung. Die mangelhafte Erziehung und das unbeherrschte Temperament sind die schlimmsten Fehler dieser Frauen, die daher auch keine Ahnung von Kindererziehung haben und ihren Männern oft durch Eifersucht das Leben schwer machen. Kap. 3 bringt interessante und zum Teil ganz neue Schilderungen von Schmuck und Körperzier (Täto-

wierung). In Kap. 4 (Geburt und Kindheit) ist die genaue Darstellung des Glaubens an ein Doppel (Begleiter, *ḫarîn* für den Mann, *ḫarîna* für die Frau) hervorzuheben, das erstemal, daß eine zuverlässige Übersicht dieser Idee gegeben ist, über welche sich die ägyptischen Landbewohner ungern äußern. Der Vergleich mit dem *Ka* der alten Ägypter liegt nahe und wird von der Verf. im Schlußkapitel gezogen. Es folgt die Fülle von abergläubischen Mitteln zum Schutze für Mutter und Kind, hier natürlich viel Bekanntes. Kap. 5 (Heirat u. Scheidung) und 7 (Tod und Sterbebräuche) enthalten ebenfalls bekannte, aber auch wenig gekannte Sitten, insbesondere der koptischen Ägypter. Sehr reichhaltig ist Kap. 6 (Fruchtbarkeitsriten); haben doch die Oberägypterinnen reichlich Gelegenheit, antike Grabstätten und Tempel aufzusuchen, und — alles was tot oder sehr alt ist, bringt Leben! Kap. 8 streift Blutfehde und die daraus resultierenden blutigen Familien- und Dorfstreitigkeiten, und Kap. 9 bringt sehr wertvolle Mitteilungen über ländliche Industrien. Besonders mit den Techniken der weitverbreiteten Töpferei hat sich die Verf. vollkommen vertraut gemacht und stellt sie in Wort und Bild dar. Ziegelstreichen, Korbflechten, Seilwinden, Weberei, Bäckerei werden besprochen, und dann folgen Bilder aus dem Marktleben. Kap. 10 (landwirtschaftl. und Erntebräuche), 11, 12 (Magie und Medizin) sind wiederum außerordentlich reichhaltig. Hier finden sich beinahe überall Anklänge an die Antike, z. B. in der Anwendung der Brandmarken. Ebenso sind Kap. 13 (böses Auge), 14 (*ʿafârit*, d. h. böse Geister), 15 (Heiligenglaube), zu denen allen natürlich aus dem Glauben anderer Landstriche Ägyptens noch manches hinzugefügt werden könnte. Unter den Festen (Kap. 16) sind die Bräuche auf den Friedhöfen bisher besonders selten beschrieben worden und beachtenswert. In Kap. 17 berichtet die Verf. vom Geschichtenerzähler, der leider in den Städten jetzt rasch ausstirbt (auch er vom Kino verdrängt! Ref.), und bringt sechs von ihr aufgezeichnete Geschichten aus ihrer offenbar großen Sammlung. Das letzte Kap. 18 gibt einen Vergleich zwischen altägyptischen und heutigen Bräuchen, mit zahlreichen Abbildungen, sowohl alter wie heutiger Instrumente, und Wiedergabe von erläuternden Bildern, vorwiegend aus Wreszinskis Atlas der altägyptischen Kulturgeschichte. Vier gute Indices schließen die gewissenhafte und lehrreiche Studie ab.

Es ist sehr zu hoffen, daß die Verf. ihre beiden nächsten, im obigen Buche angekündigten Schriften, über muslimische und koptische Heilige und über modern-ägyptische Volksmedizin, bald erscheinen lassen kann. Sehr wünschenswert wäre auch eine Ausgabe ihrer Volkserzählungen im oberägyptischen Dialekt, aus dem so gut wie nichts gedruckt vorliegt.

Muyldermans, J.: La domination arabe en Arménie, extrait de l'Histoire universelle de Vardan traduit de l'arménien et annoté. Etude de critique textuelle et littéraire. Louvain: Imprimerie J.-B. Istas und Paris: Paul Geuthner 1927. (VII, 176 S., 2 Taf.) 4°. 50 Fr. Bespr. von O. G. von Wesendonk, Dresden.

Nur sehr wenige armenische Schriftsteller liegen in kritischen Ausgaben vor. Das dem 13. Jahrh. angehörende Geschichtsbuch des Wardapet Wardan ist zwar 1861 von J. B. Emin in Moskau und ein Jahr darauf in Venedig von Ališan veröffentlicht worden, aber Emin konnte nur zwei verhältnismäßig junge Moskauer Handschriften benützen, der Mechitʿaristenausgabe fehlt dagegen der kritische Apparat, und der Herausgeber hat sich zudem bemüht, die für die Armenier in der Türkei bedenklich erscheinenden Stellen auszumerzen. So ist es an sich ein lobliches Unterfangen, die „Weltgeschichte" des Wardan, soweit sie das 7. bis 9. Jahrh. umfaßt, in einer philologischen Ansprüchen gerecht werdenden Weise herauszubringen.

J. Muyldermans, ein Schüler Meillets und Maclers, beschränkt sich darauf, an der Hand zweier Handschriften aus Venedig von 1300 (A) und 1307 (B) den Abschnitt des Wardanschen Werkes über die Herrschaft der Araber in Armenien wiederzugeben. Geschichtlich ist diese Periode bedeutsam, weil sie aus dem Widerstand der Armenier gegen die Kalifen das Reich der Bagratiden entstehen ließ, das Armenien zu kurzer nationaler Blüte verhalf, aber bald den Seldschuken erlag. Wardan, der seine Weltgeschichte 1265 endgültig zur Niederschrift brachte, ist für die arabische Epoche ein Kompilator. Wichtig ist seine Behandlung dieser Zeit in erster Linie deswegen, weil er das verlorengegangene Geschichtswerk des Šapuh Bagratuni benutzt hat; die Hoffnung, daß diese Arbeit in einem von Ter-Mkrtčean und Ter-Mowsesean 1921 veröffentlichten Etschmiadziner Manuskript sich wiedergefunden hat, ist angesichts der von Adscharean, Pasmaweb 1922, 180 und N. Akinean, Handēs Amsorya 1922, 513 ff; 605 ff geäußerten Bedenken, denen a. a. O. 619 f. J. Marquart beitritt, nicht aufrechtzuerhalten. Neben Šapuh hat Wardan für die Taten der Arcrunier die Geschichte des Thomas Arcruni herangezogen. Weiter hat der gelehrte Wardapet aber auch die sonst erreichbaren Quellen verwendet, neben Sebēos (Geschichte des Heraclius, ed. Patkanean, Petersburg 1879) und Łewond (Geschichte der Kriege und Er-

oberungen der Araber in Armenien ed. K. Ezeanç, Petersburg 1887) auch die auf diese Schriftsteller zurückgehenden oder sie ergänzenden Autoren berücksichtigt, wie namentlich für das religiöse Gebiet Johann den Katholikos, dessen bis 925 reichende Geschichte Emin 1853 in Moskau veröffentlicht hat, Stephan Asolik, Moses Kałankatvaçi und Kirakos.

Den geschichtlichen Wert der bei Wardan aufbewahrten Überlieferung hat J. Marquart zuerst ins richtige Licht gerückt[1]. Die erste Zeit der arabischen Einfälle in Armenien hat bei H. Hübschmann „Zur Geschichte Armeniens und der ersten Kriege mit den Arabern" eine Behandlung erfahren, die weit mehr bietet als der von Muyldermans erwähnte Łazarean, Armenien unter der arabischen Herrschaft, Marburg 1903.

Hinsichtlich der Angaben des Wardan und des Konstantin Porphyrogennetos über die Entstehung des Bagratidenstaats haben J. Marquart a. a. O. und Brosset, Histoire de la Géorgie, Add. 138 ff. bes. 153 ff. bereits das Wesentliche gesagt. Wollte man darüber hinaus gehen, so wären die neu erschlossenen georgischen Quellen heranzuziehen gewesen, so die „Geschichte der Bagratiden" von Sumbat, dem Sohne Dawit's aus dem 11. Jahrh. (s. J. Dšawaḫišwili, Die Ziele, Quellen und Methoden der Geschichtsforschung I. Die altgeorgische Geschichtsliteratur), nach denen die georgische Abstammung der Bagratiden feststehen soll. Freilich sind die Ergebnisse der georgischen Geschichtsforschung nicht leicht zugänglich, aber nur bei ihrer Mitbehandlung hätte aus Wardan etwas Neues herausgeholt werden können.

Muyldermans bietet nun zwar den Text von Wardan in sorgfältigem kritischem Abdruck und legt auch eine französische Übersetzung des Abschnitts vor, den Marquart auszugsweise deutsch und L. Mariès bei der Erörterung der armenischen Übersetzung des arabischen Kommentars zum Johannesev. des Nonnos von Nisibis zum Teil französisch gebracht hat (Rev. des ét. arm. I, 1921, 280 ff.), während Emin 1861 in Moskau eine vollständige russische Übersetzung der Wardanschen Weltgeschichte veröffentlicht hat (vgl. dazu Brosset, Mém. der Petersburger Akad. 7. Serie, IV, 1862, No. 9). Ein besonderes Bedürfnis für Muyldermans' Übertragung lag daher kaum vor, denn wesentlich Unbekanntes vermag er nicht zu bringen, wenn er auch gelegentlich Verbesserungen vorschlagen kann.

Der Kommentar hätte stark gekürzt werden können, wenn alle überflüssigen und vielfach oberflächlichen Hinweise auf Außerarmenisches fortgelassen worden wären. Die Arbeit hätte so namentlich durch Beseitigung der „Erklärungen" über Islamisches nur gewonnen. Für die Tatsache der Schlangenverehrung in Arabien ist es z. B. nicht nötig, erst das gewiß achtenswerte Zeugnis Wardans heranzuziehen (Muyldermans 76,3).

1) Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge 391 ff., bes. 403 ff. vgl. die vom Verf. ergänzte armenische Übers. von Hapozean, Wien 1913.

Grébaut, Sylvain: **Brèves Considérations sur le Besoin d'un nouveau Dictionnaire éthiopien ou, tout au moins, d'un Supplément au Dictionnaire éthiopien.** Paris: Paul Geuthner 1926. (8 S.) 4°. Bespr. von E. Littmann, Tübingen.

Der Verf. will seine im Titel der kurzen Schrift enthaltene These dadurch beweisen, daß er einige Beispiele anführt für: I. Additions. 1. Morphologie. A. Additions principales; B. Additions secondaires; C. Vocables étrangers. 2. Sémantique. II. Précisions, rectifications et corrections. Dazu kommen als Appendice: Dix noms d'agent de la forme causative simple: አቀታሊ. Das monumentale Lexicon linguae Aethiopicae von August Dillmann, dem Neubegründer der äthiopischen Philologie, wird noch Jahrzehnte lang die Grundlage aller Studien auf diesem Gebiete bilden. Daß es seit 1865 verbesserungsfähig und ergänzungsbedürftig geworden ist, versteht sich von selbst, da seither so viele neue Texte bekannt geworden sind und so viel mehr Gelehrte in verschiedenen Ländern sich mit äthiopischer Philologie beschäftigt haben. In seinen Etymologien ist Dillmann nicht immer glücklich gewesen, und gerade dieser Teil seines Werkes bedarf einer gründlichen Revision; aber von der Etymologie will Gr. vorläufig absehen. Jeder Orientalist weiß sein eigenes Lied davon zu singen, wie oft ihn beim Studium der Texte die Wörterbücher im Stiche lassen und wie er seine Handexemplare der Lexika mit Nachträgen und Verbesserungen versehen muß. Wir werden M. Grébaut sehr dankbar sein, wenn er die lexikalischen Ergebnisse seiner 25jährigen Beschäftigung mit äthiopischen Texten der gelehrten Welt zugänglich macht. Dafür wird ein Supplément genügen; denn für die Wissenschaft sind ein neues arabisches Lexikon sowie Wörterbücher verschiedener semitischer Dialekte eine dringendere Notwendigkeit als ein neuer „Dillmann".

Das Wort *darägön* „Drache", das bei Dillmann fehlt und für das Grébaut mehr als fünfzig Belege aus den Heiligenleben gesammelt hat, ist auch mir ganz geläufig, u. a. aus Beischriften von Bildern.

Izzet Pascha: Denkwürdigkeiten des Marschalls —. Ein kritischer Beitrag zur Kriegsschuldfrage. Aus dem Original-Ms. übers., eingel. u. erstmalig hrsg.

von Karl Klinghardt. Leipzig: K. F. Koehler 1927. (309 S. m. 1 Portr. u. 6 Ktn.) 8°. Geb. RM 12.50. Bespr. von R. Hartmann, Heidelberg.

Ein Mann der alten Schule, dessen Wirksamkeit aber doch zu ihrem wichtigsten Teil in die Zeit nach der Revolution von 1908 fällt, zeichnet das Bild der türkischen und der internationalen politischen Entwicklung bis zum Weltkrieg, wie es sich ihm, der sie lange an leitender Stelle in seinem Vaterlande beobachtete, rückschauend darstellt.

Izzet Pascha ist mehr Militär als Politiker und hat sich in den politischen Wechselfällen, die er in der Türkei erlebte, immer sein unabhängiges Urteil bewahrt, auch wenn er es nicht zur Geltung bringen konnte. Gerade deshalb gehörte er zu den Persönlichkeiten, auf die man in Zeiten der höchsten Not gerne zurückgriff. Eben darin ist auch eine gewisse Tragik seines Lebens begründet: er mußte immer wieder die undankbarsten Aufgaben übernehmen und hat auch wenig Dank geerntet.

So werden denn seine Denkwürdigkeiten ganz von selbst — wie ja die so vieler an der großen Katastrophe beteiligter Männer in allen Ländern — zu einer Selbstapologie, und einzelne Abschnitte wenden sich ausdrücklich an die militärwissenschaftliche Kritik. Man wird das bei der Lektüre des Buches nicht vergessen. Aber bei all der herben Kritik, die Izzet Pascha nicht etwa bloß an Enwer übt, über den die Geschichte wohl wirklich das Urteil gesprochen hat, sondern auch an Mahmud Schewket, hat man das Gefühl, daß er doch ernstlich bemüht ist, objektiv zu bleiben. Er kennt die Schäden des Abdulhamidischen Systems vollkommen, er erkennt auch die Vorzüge des Komitees für Einheit und Fortschritt durchaus an, hat aber seine Schwächen und bald all zu großen Menschlichkeiten in bitterstem Maße selbst erlebt. Der jüngste Umschwung in der Türkei ist in dem Buche nicht mitbehandelt, doch zeigen gelegentliche Erwähnungen Ismet Paschas und die Schlußworte des Ganzen, daß der Verf. mit warmer innerer Anteilnahme der Verjüngung des Türkentums gegenübersteht.

Den Leitfaden für das ganze Buch bildet die Frage nach den Ursachen und Anlässen des Weltkriegs. In diesem Sinn ist der Untertitel berechtigt. Neues Material wird Izzet Pascha zur Kriegsschuldfrage kaum beibringen. Aber das Urteil eines klugen, objektiven Beobachters, der an so leitender Stelle die Ereignisse mit erlebte, ist doch nicht ohne Wert. Und wenn er, der mit seiner nüchternen Kritik keine der am Krieg beteiligten Hauptmächte verschont, der den Eintritt der Türkei in ihn an der Seite Deutschlands für ein Verbrechen an seinem Vaterland erklärt, zu dem Ergebnis kommt, daß die einzige Großmacht, der es ernstlich darauf ankam, den Krieg zu vermeiden, Deutschland gewesen sei (S. 262), so hat sein Urteil Anspruch auf Beachtung.

Dem Herausgeber K. Klinghardt, der die Denkwürdigkeiten in gutes Deutsch gebracht hat, der sie mit einer lesenswerten Einleitung über die Persönlichkeit des Verf.s und ihre Bedeutung, mit erläuternden Anmerkungen und einem Register versehen und die Kartenskizzen gezeichnet hat, gebührt für seine Arbeit warmer Dank.

Nyberg, H. S.: **Hilfsbuch des Pehlevi.** I. Texte und Index der Pehlevi-Wörter. Mit einer Einleitung über die Schrift, mit variae lectiones und Nachträgen. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B. und Leipzig: Otto Harrassowitz 1928. (20 S., 79 S. u. 89 S.) RM 9 —. Bespr. von H. H. Schaeder, Königsberg i. Pr.

H. S. Nyberg, dem die semitische Sprachwissenschaft eine tiefdringende Untersuchung zur Lehre von der Wortbildung mit Präfixen verdankt (MO XIV), der die Islamwissenschaft durch die Edition von drei kleinen Schriften des Ibn al-ʿArabī und ihre zu einer ideengeschichtlichen Monographie großen Stils ausgewachsene Einleitung gefördert, der durch die Veröffentlichung und Erklärung einer Streitschrift des Muʿtaziliten al-Ḥajjāṭ erst eigentlich das Problem der Entstehung der islamischen Theologie exakt zu stellen ermöglicht hat, wies bereits vor fünf Jahren (MO XVII) durch die scharfsinnige Interpretation der Pahlavi-Urkunden von Avromān und eine anschließende Untersuchung der aramäischen Ideogramme im Pahlavi auch der Iranistik neue Wege. Er hat dort als erster die bald darauf von E. Herzfeld (Paikuli, 1924) bestätigte und an reicherem Material weiter verfolgte Tatsache nachgewiesen, daß den zwei Formen des Pahlavi, der arsakidischen und der sasanidischen, zwei planvoll durchdachte und von einander verschiedene Systeme ideographischer Anwendung aramäischer Elemente entsprechen. Dieser Nachweis und die an ihn anschließende Verfolgung der weiteren Geschichte des Ideogrammgebrauches ist von grundlegender Wichtigkeit für die Aufhellung der komplizierteren Verhältnisse im Buch-Pahlavi.

Jetzt schenkt Nyberg uns eine neue Frucht seiner iranistischen Studien, die alle Fachgenossen mit dem lebhaftesten Dank erfüllen muß. Sein ‚Hilfsbuch' stellt das lange vermißte und von nun an unentbehrliche, dem Stand der modernen Forschung genügende Hilfsmittel zur Einführung ins Pahlavi dar. Das Buch ist von

Nyberg zum Gebrauch in den von ihm seit einiger Zeit in Uppsala gehaltenen iranistischen Vorlesungen verfaßt worden. Da er es dankenswerterweise deutsch geschrieben hat, so wird es auch bei uns bewillkommnet werden, und zwar nicht sowohl für Vorlesungen, die auf diesem Gebiete wohl nicht allzu häufig zustande zu bringen sind, sondern vor allem für den Selbstunterricht derer, die an der iranistischen Forschung teilnehmen. Der vorliegende erste Teil enthält 89 Seiten Text in vorzüglicher Autographie, die die Eigenart des Pahlavi-Ductus, insbesondere der Ligaturen, viel besser und klarer wiedergibt als die indischen und europäischen Typen. Die Wahl der Texte ist sehr glücklich. Zum Einlesen sind an die Spitze die drei ersten Kapitel des Kārnāmak gestellt. Darauf folgt das schon von Freiman bearbeitete Pandnāmak i Zartušt, das durch seine kompendiöse Zusammenfassung der zarathustrischen Glaubenslehren eine treffliche Einführung in die religiöse Welt der parsischen Literatur darstellt, ferner fünf ausgewählte Kapitel aus dem Mēnūk i xrat — N. schreibt: Mēnōkē xrat —, die mit Recht im Vorwort als „ideengeschichtliche Dokumente allerersten Ranges" bezeichnet werden, endlich das erste Kapitel des Großen Bundahišn, das zwar über den Rahmen eines Anfängerbuches bereits hinausgeht, aber wegen seiner einzigartigen inhaltlichen Bedeutung in einer textlich gereinigten Fassung der Forschung vorgelegt werden sollte. Für das erste dieser vier Textstücke sind die Ausgaben von Sanjana und Antia, für das zweite die von Jamasp-Asana nebst Freimans Text und Apparat, für das dritte Andreas' Faksimileausgabe von K 43, für das vierte die Faksimileausgabe von Anklesaria, verglichen mit Justi und dem von Antia herausgegebenen Pazend-Text zugrunde gelegt. Unter besonderer Seitenzählung (1—79) sind eine ganz kurz gefaßte, klare und völlig ausreichende Schriftlehre mit einem Anhang ‚Zur Lesung der Verbalideogramme' — es sei besonders auf die scharfsinnige Erklärung der beiden als Verbalendungen auftretenden und bisher nicht verstandenen Ligaturen hingewiesen, die dem Ideogramm für בין und dem awestischen Zeichen für *q* gleichsehen —, sodann der Index der Pahlavi-Wörter mit Transkription und einer Übersicht über die Ziffern, endlich der Variantenapparat und drei Seiten Nachträge angeordnet. Der Wortindex folgt nach Möglichkeit der Reihenfolge der Buchstaben im aramäischen Alphabet. Das ist in der Tat die einzig sachgemäße Anordnung. Die Aufstellung dieses Index gewährt nun den großen Vorteil, daß im Glossar, das den zweiten Teil des ‚Hilfsbuchs' bilden wird, die Worte nur in Transkription aufgeführt zu werden brauchen, so daß es vollständig mit Typen wird gedruckt werden können.

Die kurze, aber außerordentlich gehaltvolle Vorrede (S. 3*—20*) charakterisiert zunächst die Bedeutung des Buch-Pahlavi, dessen Erforschung jetzt zur Förderung des Verständnisses der noch so viele Rätsel enthaltenden Turfan-Fragmente in den Vordergrund gestellt werden muß. Eben darum ist auch auf die Berücksichtigung der letzteren Texte in diesem Buche verzichtet, so wie N. andererseits auch die Inschriften ganz beiseite gelassen hat, um die von E. Herzfeld seit seinem Paikuliwerk neu gewonnenen Ergebnisse abzuwarten. Er legt auch Wert darauf, das Vorurteil zu zerstreuen, daß die mittelpersischen Bücher außergewöhnlich schlecht erhalten seien, und hebt hervor, „daß die alten klassischen Schriften der Sasanidenzeit . . . nicht nur in einem relativ verständlichen und verständigen Stile geschrieben, sondern auch textlich ziemlich gut überliefert sind, jedenfalls nicht schlechter als irgend ein anderes Buch der ausgehenden Antike". Was die allgemeine Bedeutung des Pahlavi-Studiums anlangt, so ist sie von verschiedenen Punkten her in den letzten Jahren sehr eindrücklich geworden. Der Aramaist sieht sich heute vor die Aufgabe gestellt, die Reichsverkehrssprache der Achämeniden aus den erhaltenen Dokumenten und Inschriften zu restituieren und die künstliche und historisch unzulässige Isolierung des „Biblisch-Aramäischen" aufzugeben. J. Markwart hat als erster unlängst das Problem scharf gestellt (Ung. Jbb. VII, 91[1]): als ‚Reichsaramäisch' bezeichnet er „die aramäische Kanzleisprache der Achaimeniden, in welcher die Mehrzahl, wenn nicht alle aramäischen Inschriften und sämtliche Papyri der Achaimenidenzeit sowie die aramäischen Stücke in den Büchern 'Ezra und Daniel abgefaßt sind. Daß Kautzsch und . . . Marti . . . diese Sprache Westaramäisch nennen konnten, war ein grober Salto mortale, der nur dadurch verständlich wird, daß die Verfasser vom aramäischen Sprachgute des *uzvārišn*, d. h. von den aramäischen Ideogrammen des Mitteliranischen keine Kunde hatten". Und der Islamist, der heute nicht mehr um die Aufgabe herum kann, den iranischen Anteil an der islamischen Geisteskultur im Einzelnen zu untersuchen, muß die mittelpersische Literatur studieren und dazu Pahlavi lernen. Auch „für die Lösung der gewaltigen ideengeschichtlichen Probleme, die die Turfanfunde aufgerollt haben, läßt sich die mazdayasnische Tradition schlechterdings nicht beiseite schieben". Ich erinnere noch an die glänzenden neuen Entdeckungen und Untersuchungen J. Ruskas,

die von allen Seiten her auf das Faktum einer intensiven Pflege und Fortbildung hellenistischer Wissenschaft im sasanidischen Persien hinführen.[1]

Nach den Mitteilungen über seine Textauswahl und deren Unterlagen geht N. noch auf zwei Fragen ein, die der Ideogramme und die des mitteliranischen Vokalismus. Er weist den seltsamerweise neuerdings noch einmal unternommenen Versuch von U. Melzer (ZS V 312ff.), die aramäischen Elemente im Pahlavi als wirklich gesprochen zu erweisen, mit der durchschlagenden Begründung zurück, daß die bei dieser Auffassung sich ergebenden halb aramäischen, halb iranischen Verbalformen all dem widersprechen würden, was wir an Lehn- und Fremdwortgebrauch in irgend einer andern Sprache beobachten; den gleichen Einwand gegen Melzer hörte ich von G. Bergsträßer. Andererseits wendet N. sich mit Schärfe gegen den unbegründeten und dem klaren Sachverhalt, den Tausende von iranischen Lehnwörtern im Armenischen, Aramäischen und Arabischen darbieten, schnurgerade zuwider laufenden Ansatz von *ŏ ō* statt *ă ā* im Mitteliranischen seitens der Göttinger Schule. Es ist sehr dankenswert, daß N. hier einmal ein deutliches Wort gesagt hat. Erwähnt sei nur noch, daß es sich mit den iranischen Lehnworten im Osttürkischen natürlich genau so verhält wie mit den von N. angeführten in den westlich von Iran gesprochenen Sprachen; und um ein Einzelfaktum beizubringen: das eine einzige Turfan-Fragment TM 327[2], das einen mittelpersisch-türkischen Mischtext in köktürkischer, also den Vokalismus hinreichend deutlich erkennen lassender Schrift enthält, reicht allein hin, um den Göttinger Vokalismus zu widerlegen. N. selbst gibt bei der Transkription mit möglichster Treue das sprachgeschichtlich buntscheckige Bild der Orthographie des Buch-Pahlavi wieder, so daß er dem Transkriptionsverfahren Bartholomaes am nächsten kommt, ohne jedoch mit diesem in der Archaisierung der Orthographie über die Vorlagen hinauszugehn. Ich habe früher, im Anschluß an die Turfan-Fragmente und den Vorgang von Salemann und Junker, bei der Umschreibung des Buch-Pahlavi den mutmaßlichen sasanidischen Lautbestand normalisierend eingeführt, bin aber durch N. davon überzeugt worden, daß sein rein empirisches, auf jede Normalisierung verzichtendes Verfahren das zweckmäßigere ist. Auf Einzelheiten, die ich zu seinen Transkriptionen beizubringen hätte, möchte ich erst eingehn, wenn das Glossar vorliegt, und schließe daher mit dem wiederholten Dank für den unschätzbaren Dienst, den N. der Iranistik und den benachbarten Philologien geleistet hat.

1) Vgl. zuletzt „Arch. f. Gesch. d. Mathematik, d. Naturw. u. Technik" X 112ff. und „Forschungen und Fortschritte" IV, Nr. 7 (1. III. 1928) 67f.

2) v. Le Coq, S. B. Pr. Ak. 1909, 1047ff.

Morgenstierne, Georg: **Report on a linguistic Mission to Afghanistan.** Oslo: H. Aschehoug & Co. und Leipzig: Otto Harrassowitz 1926. (93 S.) gr. 8°. = Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie C 1—2. RM 3.20. Bespr. von Hch. Junker, Leipzig.

Der vorliegende Bericht enthält in knapper, aber inhaltsreicher Darstellung die Ergebnisse einer sprachwissenschaftlichen Forschungsreise, hier nur mehr andeutend zusammengestellt, auf deren Ausführung im einzelnen man gespannt sein darf. Gegenstand der Erforschung waren Sprachen des indo-iranischen Grenzgebietes. Sein besonderes Augenmerk richtete der Verf. auf die ind. Sprachen Pašai, Kati und Xowar und die iranischen: Paštō, Oṛmurī und Parači. Der immer stärker werdende Einfluß des Neupersischen wird scharf herausgehoben. Er wird schließlich zum Untergang der erwähnten Grenzmundarten führen. Es gilt darum zu retten, was noch möglich ist. Denn die Zersetzung dieser altarischen Mundarten bedeutet den Verlust sprachwissenschaftlich höchst wertvoller Tatsachen. Morgenstierne hebt mit Recht auch die Eigenart der ostpersischen Tādschīkīmundarten hervor, die von Kennern nur des westlichen Hochpersischen gar zu leicht in ihrer Altertümlichkeit übersehen werden. Im Zusammenhang damit macht der Verf. auch auf die Tatsache aufmerksam, daß afgh. $\bar{o} < \bar{a}$ sekundär ist und nicht im Sinne der Andreasschen These verwendet werden kann. Allerdings erscheinen mir einzelne seiner Erklärungen, so z. B. *mētom* „ich gebe" aus *mēd(e)hom* angesichts eines tāj. *mĕtiham* „ich gebe" unrichtig. Auch im Tāj. geht die 3. Sg. Präs. auf *-a*, die 3. Plur. auf *-an* aus. (NB! nicht auf *-ă* und *-ăn*.) Weiteres zur Ergänzung oder Kritik der in diesem Report mitgeteilten Materialien wird man passenderweise erst geben können, wenn der Verf. sein ganzes Material vorgelegt haben wird. Im ganzen zeigt er sich in dem hier Gebotenen gut unterrichtet. Freilich hat man mitunter den Eindruck, als ob er noch etwas am Schriftbild hafte und daß ihm eine genauere auf eigenen Studien beruhende Kenntnis phonetischer Möglichkeiten und Zusammenhänge fehle.

Hillebrandt, Alfred: **Vedische Mythologie.** 2., veränd. Aufl. in 2 Bänden. 1. Band. Breslau: M. &

H. Marcus 1927. (III, 547 S.) gr. 8°. RM 33 —; geb. 35 —. Bespr. von Walther Wüst, Solln vor München.

Auf Alfred Hillebrandts letztes Werk hinzuweisen, bedeutet zugleich Trauer und volle Wehmut. Denn es bleibt sein letztes. Der Tod hat den Breslauer Altmeister der vedischen Religionsgeschichte herausgenommen mitten aus einem reichen Schaffen, das er noch wenige Wochen zuvor in einigen da und dort erschienenen Aufsätzen erfreulich bekundet hatte. Und dieses Schaffen war nach einem inneren Gesetz unseres Lebens zurückgekehrt an seinen Ausgangspunkt und hat den Mitforschenden die große Summa mythologiae vedicae noch einmal beschert.

All jene Vorzüge, die auch schon die erste Auflage auszeichneten, werden hier erneut sichtbar. Man erkennt sie, indem man Hillebrandts Werk jenen drei anderen gegenüberstellt, die den gleichen Gegenstand wie es behandeln. Der genialen Einseitigkeit des französischen Forschers A. Bergaigne und seiner „Religion védique" hat es die größere Freiheit des Blickes und der Materialverwendung voraus. H. Oldenbergs methodisch vortreffliche „Religion des Veda" wird vielleicht doch durch die eindringlichere Benutzung der Ritualquellen übertroffen und A. A. Macdonells „Vedic Mythology" schließlich reicht in ihrer kompendiösen Grundrißverarbeitung nicht an die klare, schlichte Form Hillebrandtscher Darstellung hin.

Die sorgfältige Benutzung der allgemein völkerkundlichen Tatsachen — ein Vorzug der Berliner Schule — teilt die VM. mit Oldenbergs „Religion des Veda", während sie in der Fülle neuer, scharfsinniger Deutungen und der Anlegung historisch-geographischer Maßstäbe an die einzelnen Maṇḍalas des Ṛgv. unerreicht dasteht.

Der Standpunkt der ersten Auflage ist inhaltlich durchaus festgehalten. Man gewahrt hier und da eine vorsichtigere Formulierung des zuerst Behaupteten, oder eine bestimmte Ansicht, wo vorher die Hypothese gestanden, und selbstverständlich darüber hinaus einen reichen kritischen Nachtrag aller Literatur seit dem Erscheinungsjahr des ersten und zweiten Bandes der 1. Auflage (1891 und 1899). Die neueren, seinen Deutungen z. T. widersprechenden Arbeiten eines H. Güntert, St. Konow, H. Lüders, A. Meillet u. a. hat Hillebrandt schon in Artikeln der Z. f. Indologie u. Iranistik gewürdigt, sodaß er sich auf dort Ausgeführtes öfter stützen kann; man vgl. namentlich ZII 3, S. 1—22 „Zur ved. Mythologie u. Völkerbewegung" u. ebd. 4, S. 207—22 „Bemerkungen zur ved. Mythologie". Im ganzen bezieht sich diese polemische Haltung aber weniger auf die Gegenstände des vorliegenden Bandes, der in seinen drei ersten Hauptstücken „Uṣas", „Die Aśvins" u. „Agni", von einigen Zusätzen abgesehen, kaum Neues bietet, als auf den im Erscheinen begriffenen zweiten Band, der so strittige Gestalten der ved. Mythologie wie bspw. Varuṇa oder Mitra darzustellen hat. Allerdings ist im ersten Band der 2. Auflage auch eine so wichtige Erscheinung wie Soma behandelt; aber man wird in den rund 200 Seiten, die dem Gegenstand jetzt gewidmet werden (S. 193—401), kaum einschneidendere Änderungen von prinzipieller Bedeutung entdecken. Trotz aller literarischen Fehden, die Hillebrandt gerade um dieser Deutung willen bis zuletzt ausgefochten hat, ist seine Ansicht unverändert geblieben: Soma und Mond sind identisch und „die Pressung der [irdischen] Pflanze nur als ein Symbol des himmlischen Vorganges anzusehen" (S. 307—8). In der Tat wird es, glaube ich, auf die Dauer schwer halten, Hillebrandts Argumente zu übersehen, welche sich namentlich in der Auseinandersetzung mit A. B. Keith glänzend bewähren.

Daß erst jüngst Fachleute wie H. Weller oder J. J. Meyer der Grundauffassung Hillebrandts in diesem Punkte zugestimmt haben, scheint für den Stand der Sache symptomatisch.

Bleibt dergestalt inhaltlich das Allermeiste beim Alten, so ist die Anordnung des Stoffes gegenüber der ersten Fassung erheblich verändert. Zur Veranschaulichung gebe ich einen Überblick, der die ersten beiden Bände ganz und das Wenige des dritten Bandes der 1. Aufl. umfaßt, was in den ersten Band der neuen Aufl. herübergenommen wurde. (Kursivdruck zeigt Geändertes an):

I^1		=	I^2
Die Somapflanze u. ihr Kult			
1. Teil: S. 1—266		=	193—282
A. Die Somapflanze	14—68	=	193—247
B. Somahandel	69—82	=	247—258
C. Somatrank	117—266	=	258—282
Anhang: Paṇis im Ṛgv.	*83—116*	=	*499—527*
Somabereitung und Darbietung	147—266	=	*402—498*
2. Teil: König Soma usw.	267—455	=	282—391
daraus: Bṛhaspati	404—426	=	*160—173*
3. Teil: Soma und Sonne	391—401	=	*456—472*
Andere Personifikationen			
von Soma	474—535	= *II^2 (Ms.)*	*384—443*
Soma-Pūṣan	456—458	= *II^2 (Ms.)*	*379—382*
II^1 (Einleitung 1—21)		= I^2 (Einleitung 1—26)	
Uṣas 23—53		=	27—54
Agni 55—178		=	71—193
Rudra 179—208		= *II^2 (Ms.)*	*491—523*

Noch einmal Soma 209—240	=	— — — — — —	
Naicāśākha 241—245	=	*II²*	*(Ms.) 205u.247*
III¹ Aśvins 379—396	=	*I²*	*54—70*
Anhang Narāśaṃsa 445—450	=	*I²*	*108—118*

Anm. Die Vorreden der 1. und 2. Aufl. sind so einschneidend verändert und durcheinandergemischt sowie auch mit Neuem durchsetzt, daß es zu weit führen würde, darüber zu berichten.

In dieser neuen Gestalt steht jetzt Hillebrandts Werk (für seinen ersten Teil) vor uns. Der zweite und letzte Teil wird wahrscheinlich noch im Laufe dieses Jahres unter der Obsorge L. Schermans und des Referenten herausgebracht.

Formichi, Carlo: **Il pensiero religioso nell' India prima del Buddha.** Bologna: Nicola Zanichelli 1925. (VIII, 287 S.) 8°. = Storia delle religioni a cura di Raffaele Pettazzoni. Vol. 5. L. 20. — Bespr. von O. Stein, Prag.

Das Buch behandelt in drei Kapiteln den Rigveda, Atharvaveda, die Brāhmaṇa und Upaniṣad. In ausführlicher Darstellung wird die Entwicklung des philosophischen Denkens vom naturalistischen Gottesbegriff bis zur Karman-Vorstellung an der Grenze von Upaniṣad, Sāṃkhya und Buddhismus, unterstützt von zahlreichen Übersetzungen, vorgeführt. Der Verfasser hat sich inhaltlich an längst bekannte Themen gehalten, findet jedoch ihnen gegenüber ein selbständiges Urteil. So ist das Buch für italienische Leser aufschlußreich, vielleicht die erste Behandlung überhaupt, aber auch der fremdländische Forscher wird sich mit den Ansichten des Autors auseinandersetzen müssen.

Hauptsächlich ist jedoch ein Einwand zu erheben: daß der Titel dem Inhalt nicht entspricht oder umgekehrt. Es ist zu oft ausgesprochen worden, um noch öfters betont werden zu müssen, daß in Indien Religion Philosophie ist und Philosophie Religion; erst unlängst hat Winternitz (Hochschulwissen 1927, 687) auf die aus jener Mischung von Theologie und Philosophie sich ergebende Schöpfung des Ausdruckes Theosophie durch Oltramare und Speyer verwiesen. Es hieße aber das Kind mit dem Bade ausgießen, verzichtete man bei Darstellungen über das religiöse Denken auf eine Scheidung von der Philosophie. Gewiß wird der Ātman-Begriff in der Religion Indiens seine Rolle weiterspielen, aber unter religiösem Denken hätte man nicht eine Entwicklung dieses Begriffes erwarten dürfen, sondern eine Genesis der religiösen Vorstellungen, eine Analyse ihrer Komponenten, wie etwa: des Gottesbegriffes, Natur und Mensch, übermenschliche Kräfte, die Stellung des Opfers, des Gebetes, die Rolle und Beteiligung des Volksglaubens, des Zaubers u. dgl.

Der Leser hat es nun eben mit diesem Buche, so wie es ist, zu tun. Im Rigveda sieht F. einen naturalistischen Polytheismus, der zu einem Monotheismus hinstrebt; es ist aber kein Monotheismus im Sinne der historischen Religionen, sondern eine Hypostasierung des Universums als Gottheit in Form eines großen Menschen, dessen Atem der Wind, dessen Augen die Sonne sind usf. Der Parallelismus zwischen Makro- und Mikrokosmos beschränkt sich nicht auf die physische Seite, der vedische Denker kennt keine Physis ohne Psyche, dem menschlichen Körper gehen die Hitze, das Denken, das Streben und der Wunsch voraus, früher als Gott ist die Sinnenwelt, das tapas, die Lust (kāma). F. sieht selbst einen Irrtum darin, diese Ideen als Grundlage der rigvedischen Religion gelten zu lassen; wenn er aber als die wertvollsten Gedanken dieser Periode die drei Ideen erklärt: 1. es ist hinfällig, von vielen Göttern zu sprechen, da es nur einen Gott gibt; 2. dieser eine Gott ist Schöpfer des Alls, er ist dieses All selbst, das lebt, einen Körper und eine Seele wie der Mensch hat; 3. der Mensch ziehe sich auf sein Selbst zurück, durch Innenschau erkennt er die Wahrheit, den einen Gott, so zeigt sich deutlich das Abrücken Formichis von jeder ethnologischen Erklärung des Rigveda, gegen die er auch ausdrücklich Stellung nimmt. Seine Auslegung des Rigveda, die auf philosophischen Hymnen, wie I 81; 82 (Višvakarman); X 90 (Puruṣasūkta) gegründet ist, rechnet von vornherein mit einem Rationalismus, mit einer systematischen Entwicklung, die im Atharvaveda ihre Fortsetzung findet und in der Leugnung einer Gottheit außerhalb des Ichs gipfelt. Gegenüber dem statischen Element in der indischen Religion, wie es die das Opfer und das Ritual einseitig fördernde Brahmanenschichte verkörpert, bildet die Ātmanlehre, die im Atharvaveda ihren Anfang hat, das dynamische Element, das der Laienschichte der Kriegerkaste entstammt. Und so gelangt F. zur Höchstleistung des Denkens im alten Indien, der Ātmanlehre der Brāhmaṇa und Upaniṣad.

Die vedischen Texte, deren Textgestalt F. zwar nicht als mustergültig ansieht, gegen deren mechanisch-philologische Zustutzung er sich aber wehrt, weil eine solche Methode subjektiv und dadurch gefährlich ist, zumal sie die Logik des Westens an sie anlegt, sind jedoch kein Lehrbuch der Philosophie; man hat sie bald ethnologisch, bald mystisch und nun wieder philosophisch zu deuten gesucht. Sie enthalten

gewiß philosophische Gedanken, aber daneben Dinge, die mit dem Verstande allein nicht faßbar sind, sie sind ein Gemisch von erhabenem Denken und irrationalem Sehen dieser Welt. Eine Herausschälung des philosophischen Ideengehaltes bedeutet daher niemals das gesamte Denken, ein solcher einheitlicher Erklärungsversuch muß, weil mit der Materie inkongruent, in sich zusammenbrechen. Wo bleibt das wirkliche Volksdenken? Hat das Volk an diesen literarisch aufgestellten Gedanken teilgehabt? Und doch läßt sich auch aus diesen Texten eben der volkstümliche Anteil herausfinden, wie neuere Untersuchungen gezeigt haben. Doch diese Fragen hat sich F. nicht vorgelegt, sie finden daher in seinem Buche auch keine Beantwortung. Das religiöse Denken Altindiens kann nicht jenes Aussehen gehabt haben, wie man es unter dem Eindruck von Formichis Buch annehmen müßte. Aber als einen Deutungsversuch, wenn auch einen einseitig philosophischen, wird man das Werk des italienischen Forschers, gerade wegen seiner manchmal originalen Ansichten, schätzen müssen.

Stcherbatsky, Th.: The Conception of Buddhist nirvāṇa. Leningrad: Publishing Office of the Academy of Sciences of the USSR. 1927. (VI, 246 S.) Bespr. von W. Ruben, Bonn.

Stch.'s Buch ist einer Polemik gegen de la Vallée-Poussin (Nirvāṇa, Paris 1925) entsprungen, der das Nirvāṇa im alten Buddhismus als Paradies gedeutet hatte. Gegen diese Deutung und die Auffassung des alten Buddhismus als einer moral- und philosophielosen bloßen Yogapraxis wendet Stch. die ersten Kap. seines Buches; er benutzt die Gelegenheit, um die philosophische Lehre des Yoga nach dem Abhidharmakośa zu schildern, wie nur er es unter den heutigen kann. Der Hauptteil der Abhandlung aber behandelt ohne Polemik das Nirvāṇa, von dem keiner bisher in Europa eine klare Vorstellung hat und auch keiner in Indien; denn wenn sein solcher Kenner der Philosophie wie Dasgupta in seinem neuesten Buch (Hindu Mysticism, S. 89) unser europäisches Nichtwissen etwas ironisch abtut und nur dem Inder die Fähigkeit zugesteht, die Vereinigung von Wonne und Nichtsein im Nirvāṇa nachfühlen zu können, und wenn man diese Behauptung mit Stch's Ergebnissen vergleicht, so sieht man, daß europäische Gelehrtenarbeit doch weiter kommt als scheinbare oder minimale indische Tradition. Stch. behandelt die systematischen Lehren der Philosophen über das Nirvāṇa; er versucht keine Einfühlung in den Buddhismus wie etwa Heiler. Er macht den Unterschied in der Auffassung des nirvāṇa (Erlösung) und des saṃsāra (Weltleben) in den vier großen spätbuddhistischen Schulen zum Gegenstand seiner Untersuchung und charakterisiert damit diese Schulen, wie es bisher noch nie geleistet ist und wie es erst auf Grund des Studiums dreier schwieriger Texte: Candrakīrtis Kommentar zu den Mādhyamika-kārikās Nāgārjunas, Sthiramatis Kommentar zu Vasubandhus Triṃśikā und Vasubandhus Abhidharmakośa von einem Kenner der brahmanischen und buddhistischen Philosophie, des Samskṛt und des Tibetischen geleistet werden konnte. Und wenn im folgenden über ein Referat hinaus einige Bemerkungen angefügt werden, um die entscheidenden Punkte klarer herauszuheben, so geschieht es im Bewußtsein, daß gerade Stch. über ihre Annehmbarkeit zu entscheiden hat.

Stch. stellt die Formeln auf, daß die Vaibhāṣikas saṃsāra und nirvāṇa für real erklären, die Mādhyamikas beide für (an sich) irreal, die Sautrāntikas nur saṃsāra für real, die Yogācāras nur nirvāṇa für real. Was damit gemeint ist, zeigen die folgenden Kapp.

Die Vaibh. stellt Stch. als die Repräsentanten des alten Buddhismus im allgemeinen hin; für sie sind alle Gegenstände der Erfahrung (im weitesten Sinne des Wortes) Phänomene (dharma), die nach Art der Einzelbilder eines Filmstreifens einander momentan folgen, Entitäten, Realitäten. Das letzte Phänomen einer jeden Persönlichkeit, d. h. einer kontinuierlichen Kette momentan abfolgender Phänomene, die nach bestimmtem Gesetz zusammengehören, (saṃtāna) ist nirvāṇa, das als ewiges Phänomen von den voraufgehenden des saṃsāra verschieden ist.

Aber die spezielle Lehre der Vaibh., der sarvāstivāda, ist etwas, was über den alten Abhidharma hinausgeht; erst die späteren Buddh. philosophieren über die metaphysische Struktur der dharmas.

Die Vaibh. unterscheiden dabei die momentane Manifestation der Phänomene von ihrer ewigen Natur (wobei aber beide mit dem Phänomen ihrem Wesen nach identisch bleiben) und erklären, daß alle Phänomene in allen drei Zeiten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft existieren. Wenn also alle momentanen Manifestationen aufhören, bleibt im Nirvāṇa ein lebloses Sein aller Phänomene, ein Zustand, den Stch. mit der Lehre des modernen Materialismus vergleicht.

Aber wenn auch die Vaibh. das nirvāṇa ein vastu nennen, darf man ihnen doch kein „materialistisches Nirvāṇa" zuschreiben (S. 30). Vastu bedeutet nur den Gegensatz zu abhāva, so wie etwa tamas für die Sāṃkhyas, Mīmāṃsakas und Jainas etwas Positives (sat, und zwar resp.: ein guṇa, dravya oder pudgala), für die Vaiśeṣikas und die Buddh. nur eine Negation

(abhāva) ist (Vaiś. S. Vb 19; Nyāyabh. Ib 8; Tarkadīpikā 3; Umāsvāti V, 24; Rosenberg S. 165). Die Vaibh. erschlossen „Unterschiede der Dinge aus Unterschieden der Worte" (S. 24), sie trieben einen Begriffsrealismus wie das Vaiśeṣika. Bei ihnen ist nirvāṇa das Phänomen absoluter Reglosigkeit, Empfindungslosigkeit, Leblosigkeit; es ist aber als Phänomen kein materielles Etwas, vielmehr steht es außer der Unterscheidung von rūpa und arūpa; es ist nicht „eine leblose Substanz als das Substrat, in welchem das Leben erloschen ist" (S. 29). Es ist das Phänomen, bei dessen Sein alle Intelligenz aufhört, d. h. Erleben hört auf, wenn dieses Phänomen da ist (yasmin sati: konditionaler oder temporaler Lokativ); es ist kein Substrat, in dem das Aufhören des Lebens als sein Attribut inhäriert (kein Ortslokativ), denn solche Vaiśeṣikaauffassung der Inhärenz konnte kein Buddh. teilen. Entsprechend ist in der Übersetzung von Candrakīrti 520, 1 (S. 184, A. 7); 525, 8f. (S. 26; 28); 530, 12 zu deuten. Gewiß kannten die Buddh. ein āśritatva und upahitatva, aber bhūta und bhautika, citta und caitta stehen im Verhältnis des sahabhāva, nicht des samavāya. Zur Zeit dieses nach dem parinirvāṇa ewig bestehen bleibenden Phänomens nirvāṇa bleiben die Phänomene des saṃsāra ihrem Wesen nach bestehen: doch auch dieses Bestehenbleiben der Phänomene ist kein Zeichen des Materialismus, denn in welchem Verhältnis die latent existierenden Phänomene des saṃsāra jetzt zum nirvāṇa stehen, ist nicht geklärt; daß also nirvāṇa, das doch ein besonderer dharma ist, = svabhāva aller dharma des saṃsāra sei und daß nur dharma-lakṣaṇa = saṃskārāḥ sei (S. 185, A. 3) ist sogar unwahrscheinlich. Das nirvāṇa ist das letzte Phänomen des saṃtāna; die dharmas des saṃsāra gehören jetzt nicht mehr zum saṃtāna. Über dieses Verhältnis haben aber die Vaibh. offenbar nicht nachgedacht, wenigstens besagen darüber die Stellen, auf die Stch. S. 27, 3 verweist, nichts; und Candrakīrti 529, 9 und 530, 12 (S. 199, A. 3; S. 197, A. 6) für die Vaibh. heranzuziehen, ist nicht ratsam, weil die Vaibh. als Vertreter des 1. kalpa des viergliedrigen vikalpa (524, 10ff.) sicher sind und logischerweise und nach indischem Brauch nicht auch die anderen kalpas vertreten werden. Man kann die Vaibh. also nicht wegen dieses leblosen Bestehenbleibens der (übrigens nicht nur materiellen, sondern auch psychischen und abstrakten, rūpa-citta-viprayukta) Phänomene zur Zeit des nirvāṇa Materialisten nennen; sie sind Phänomenisten wie die alten Buddh. oder Positivisten.

Die Sautrāntikas lehren ein „feines Bewußtsein" als Wurzel (mūla; Masuda, Asia Major, II, 1925, unter X, 3) der fünf skandhas (d. h. der Persönlichkeit, die den Menschen mit seiner Umgebung umfaßt; Rosenberg, S. 70): die skandhas wandern im saṃsāra, vergehen im parinirvāṇa. Nirvāṇa ist kein neues Phänomen, das auf das Aufhören der skandhas folgt, sondern ist nur ein Begriff (prajñapti-sat), dem kein Gegenstand entspricht; objektiv ist nirvāṇa nur Aufhören, d. h. Nichtsein der skandhas.

Dabei bleibt nach Stch. das feine Bewußtsein bestehen, ohne die skandhas je wieder sich manifestieren zu lassen: die Saut. lehren ein „idealistisches Absolutes" statt des „materialistischen" nirvāṇa der Vaibh.; aber das Bestehenbleiben des feinen Bewußtseins im nirvāṇa ersehen wir weder aus Masuda, noch Wassiljeff S. 273ff, noch aus Candrakīrti 527, 1. Hätten die Saut. die Gleichung: feines Bewußtsein = nirvāṇa = dharmakāya anerkannt, hätten sie nicht das vastutva des nirvāṇa geleugnet.

Die Saut. leugnen den sarvāstivāda und bleiben damit auf dem Standpunkt des alten Buddh.

Ihr Name ist vielleicht eine Saṃskṛtisierung von Pāli suttantika: „in den Sūtras bewandert" im Gegensatz zu den Vaibh., deren Autorität der Kommentar Mahāvibhāṣā ist.

Die Saut. sind Neuerer, indem sie die scholastischen dharma-Listen der Vaibh. kritisch sichten; sie sind mit der Lehre vom feinen Bewußtsein Fortsetzer der Mahāsaṃghikas und Vorläufer der Yogācāras. Aber sie leugnen noch nicht die Realität der Außenwelt wie diese (vgl. aber S. 189, A. 2). Mit der Anerkennung eines dharmakāya, den sie als eine Personifikation des feinen Bewußtseins auffaßten(?) stehen sie dem Mahāyāna nahe; Stch. nennt sie mit Recht eine Übergangsschule.

Die Yogācāras lehren die alleinige Realität eines begrifflich unfaßbaren Absoluten, das sich zunächst in einen Intellekt (ālaya-vijñāna) wandelt; dieser wandelt sich weiter in die Phänomene der Empirie. Aber dieser ganze Wandel ist im Sinne der höchsten Wahrheit irreal (denn real ist nur das eine Absolute), ist nur eine Einbildung, eine nur begriffliche (nicht tatsächliche) Spaltung in Subjekt und Objekt, mit relativem Wahrheitsgehalt (wie im śūnyavāda); und die Erlösung folgt auf die Erkenntnis dieser Einbildung.

Die Yog. bezeichneten ihre Lehre mit dem Sāṃkhyaterminus pariṇāmavāda, meinten aber einen vivartavāda, wie ihn später der Vedānta als neuen Terminus fand. Erlösungsweg ist für sie wie für den Vedānta Durchschauen der Illusion, Befreiung des Absoluten von dem Schein, als wäre es zur phänomenalen Welt geworden: aber dieser Schein ist doch da (vastuto 'sti, Sthiramati, S. 16, 11).

Der Übergang vom saṃsāra zum nirvāṇa ist nur die Aufhebung des Irrtums, die Herstellung des reinen, ursprünglichen und im Sinne der höchsten Wahrheit niemals umgewandelten Zustandes des Absoluten: das Absolute oder nirvāṇa ist immanent im oder identisch mit dem saṃsāra; das ist die umwälzende Neuerung des Mahāyāna: Monismus, Mystizismus, Illusionalismus.

Also diese späten Buddhisten, die ein Absolutes hinter den Phänomenen suchten, übernahmen alle gewisse Gedanken des Sāṃkhya; denn das Absolute darf bei ihnen (wie im Sāṃkhya) nichts anderes sein als die Phänomene, eine Trennung von Substrat und Attribut usw., wie sie im Vaiśeṣika war, konnten die Buddh. nicht anerkennen. So fanden die Vaibh. die Manifestierungen der dharma-svabhāvas in den dharma-lakṣaṇas (eine pluralistische Ursache statt des pradhāna des

Sāṃkhya), die Sautr. das feine Bewußtsein (also eine intelligente Ursache statt der Materie), die Yog. das indifferente Absolute und das ālayavijñāna (nur meinten sie einen vivarta- und nicht einen pariṇāmavāda).

Die Mādhyamikas sind seit den gehässigen Darstellungen eines Kumārila, Śaṅkara und Vācaspatimiśra als Nihilisten eingeschätzt: Stch. erkennt ihren seit 1000 Jahren verkannten mystischen Monismus. Statt des Pluralismus des Hīnayāna, d. h. der Lehre, daß einmalige Phänomene sich gegenseitig bedingen und momentan ablösen, lehrt Nāgārjuna einen strikten illusionalistischen Monismus: real ist nur das Unbedingte, Unwandelbare, Unerkennbare, Eine; aber alle Phänomene der Erfahrung sind nicht an sich selber real, sind śūnya, was Stch. nicht mit „leer", sondern „relativ" übersetzt. Die Relativität aller Begriffe (auch der Relativität und der Lehre der Relativität!), die Irrealität aller Phänomene zu zeigen, ist der Zweck der Mādhyamika-kārikās.

Nāgārjuna benutzt dazu die kausale Abhängigkeit der Phänomene, den alten pratītya-samutpāda; Sein ist für ihn mit kausaler Abhängigkeit unvereinbar: das ist eine neue prinzipielle Stellungnahme zum Grundproblem der indischen Metaphysik: dem des Verhältnisses von Ursache und Wirkung; etwas Entstandenes ist nicht „seiend", also können die entstandenen Phänomene nicht seiend sein, sind unmöglich, śūnya. Im gleichen Sinne benutzt Nāgārjuna die Bedingtheit aller Phänomene, die auf der Unterscheidung von Substrat und Attribut beruht, wie sie das Vaiśeṣika eingeführt hatte (z. B. II, 3ff.; vgl. V, 4; Geher und Gehen usw.); das sind für uns korrelative Begriffe und solche faßte Nāgārjuna eben als relative (vgl. Candrakīrti 67, 11) und also als irreale Dinge. Die eigentliche Relativität, die Subjektivität aller Erfahrung, hat Nāg. in den Madhy. k. nicht, wie denn überhaupt die indische Skepsis nicht die Relativität der Sinneseindrücke und also die Unzuverlässigkeit der Sinne heranzieht, was die europäische von Anfang an tat; selbst ein Dignāga vertraut den Sinnen unbedingt. Aber Candrakīrti benutzt (S. 10, 7) die begriffliche Korrelativität von Länge und Kürze; eben diese Korrelativität legt das Ny. bhāṣya dem Gegner des Nyāya in NS IVa 39 (VSS) in den Mund und wir können diesen Gegner, der die Korrelativität (oder Relativität) aller Dinge behauptet (IVa 37 ff.) als Mādhyamika auffassen. Diese Korrelativität besagt, daß wir ein Pferd nur als Nicht-Ochse definieren können, eine Lehre, die in der buddh. apoha-Lehre positiv benutzt wurde, im śūnyavāda aber bedeutet, daß alles im Grunde nur Nichtsein (abhāva) ist.

Über das Absolute enthalten die Kārikās nur wenig: XVIII, 9; XXV, 9 (obgleich Cand. hierzu zwei Deutungen hat, scheint doch nach Wallesers Übersetzung der Akutobhayā, soweit man sie verstehen kann, Nāg's Definition von nirvāṇa gemeint zu sein); XXV, 19f. Und in der Akutobhayā wird in der Einleitung als Zweck des śūnyavāda die Erkenntnis des dharmakāya angegeben. Zwischen dem Absoluten = nirvāṇa = niṣprapañca und dem Phänomenalen = saṃsāra = prapañca besteht aber bei Nāg. kein Verhältnis derart, daß das letzte die Erscheinungsform oder Umwandlung des ersten wäre; vielmehr steht der śūnyavāda neben dem pariṇāma-, ārambha-, vivarta- und kṣaṇika-vāda als eine selbständige, wenn auch für unsere Begriffe und die der späteren Inder unvollständige Lehre. Nāgārjuna ergänzte die Lehre von der allgemeinen Relativität durch den Yoga, in dem das Erlebnis des Unausdenkbaren wirklich wird.

Stch. verweist kurz darauf, daß gleichzeitig mit dem Mahāyāna die neuen brahmanischen Kirchen des Viṣṇuismus und Śivaïsmus entstanden sind (man kann vielleicht auch die Entstehung des neuen buddh. Kanons mit der Abfassung der Purāṇen in Beziehung setzen); er vergleicht europäische Philosophen mit Nāgārjuna; er vergleicht — im einzelnen sehr interessant — die hīnayānische Lehre, daß das nirvāṇa nur ein Aufhören, Negation des Erlebens ist, mit der Auffassung der Erlösung im Nyāya-Vaiśeṣika: dort besteht die Seele in der Erlösung ohne jede Erfahrung in einem weder aktiven noch rezeptiven, also gleichsam leblosen Zustand, da die Intelligenz nicht die Natur der Seele ist wie im Sāṃkhya, Jainismus und Vedānta, sondern das Denken usw. in ihr jeweils in den einzelnen Erlebnismomenten erzeugt wird (āgantuka, Śaṅkara zu BS II, 3, 18, Ny. Mañj. 511, 26). Im Gegensatz zum Vaiśeṣika sieht der Vedānta (vgl. Chānd. Up. VIII, 11, 1) in der Erlösung die wonnevolle Verwirklichung der Alleinheit ganz ähnlich dem mahāyānischen nirvāṇa.

Auf diese Abhandlung (S. 1—62) folgt (S. 71—212) eine Übersetzung von Mādhy. kār. I und XXV mit Candrakīrtis Kommentar, eine gewaltige Leistung, denn kein anderer unserer oder der indischen Gelehrten wäre imstande, diesen schwierigen Text überhaupt oder gar so zu übersetzen, daß auch ein Nichtindologe, also etwa ein Philosophiehistoriker, ihn benutzen kann: und das war Stch's Absicht, die er zweifellos erreicht hat. Seine Übersetzung ist eine sinngetreue, interpretierende Paraphrasierung; Stch. klammert dabei seine verdeutlichenden, oft wesentlichen Zusätze ein und gibt gelegentlich wörtliche Übersetzungen in Anmerkungen, so daß eine Kontrolle möglich ist und man ein Bild von dem aphoristisch kurzen Stil des Originals erhält. Freilich erfordert auch die so dem Verständnis erschlossene Übersetzung ein eingehendes Studium. Die M. K. waren anscheinend bereits von Nāgārjuna selber kommentiert worden (Akutobhayā) und wurden vielleicht 200 Jahre später von Buddhapālita neu kommentiert;

gegen dessen Kommentar schrieb Bhāvaviveka einen Gegenkommentar: er verlangte als eine methodische Neuerung, daß der Mādhy. sich nicht mit der Reduktio ad absurdum des Gegners (S. 15, 1) begnüge, sondern selbständige Argumente anführen solle; er begründete damit die neue Schule der svātantrika-Mādhyamikas im Gegensatz zu den prāsaṅgika-Mādhyamikas.

Der Widerstreit dieser beiden sich eben besondernden Schulen spiegelt sich vielleicht in den Erörterungen des Ny. bhāṣya wieder über die Frage, ob der vaitaṇḍika einen Zweck verfolge oder nicht (zu NS Ia 1, S. 4, 1ff.; Ib 3).

Candrakīrti verteidigt Buddhapālita gegen Bhāvaviveka: die verzweigte, knapp ausgefochtene Polemik ist eine große Schwierigkeit für uns, für die Inder ein Genuß. Stch. übersetzt gerade das I. Kap., weil es die prinzipiellen Erörterungen dieser Philosophen über ihre Methode und über das Grundproblem des śūnyavāda und aller indischen Metaphysik: die Kausalität und die Realität enthält; und er übersetzt das XXV. Kap., das über das nirvāṇa und das Absolute in den verschiedenen Schulen handelt. Den Schluß des Werkes (S. 215—243) bilden ausführliche, vorbildliche Indices.

Lévi, Sylvain: **Vijñaptimātratāsiddhi.** Deux traités de Vasubandhu Viṁśatikā / La Vintaine / accompagnée d'une explication en prose et Triṁśatikā / La Trentaine / avec le commentaire de Sthiramati. Ie Partie: Texte. Paris: Champion 1925. (XVI, 45 S., 1 Taf.) gr. 8° = Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 245. Bespr. von O. Stein, Prag.

Anläßlich seines viermonatigen Aufenthaltes 1922 in Nepal gelang es Sylvain Lévi, durch die Gunst des Mahārāja Chandra Shamsher Jang, die 1898 vorgenommenen Forschungen nach alten Handschriften und Inschriften, als deren bedeutendstes Ergebnis das dreibändige Werk Le Népal zu betrachten ist, unter besonders erfreulichen Umständen fortzusetzen. In der nun bestehenden Staats-Bibliothek befindet sich, nach Lévi, wohl die schönste Sammlung alter Sanskrithandschriften, unter denen solche aus dem 8. und 9. Jh. keine besondere Seltenheit sind; das für die tālapatra-Mss. günstige Klima Nepals hat hier das ausschlaggebende Verdienst; Handschriften in Gupta-Schrift hat Lévi vielfach gesehen. Leider — und das ist das Traurigste an diesem sonst für die Forschung so reiche Quellen bietenden Lande und erinnert an ähnliche Verhältnisse, wie sie in Indien vor Bühler, Peterson, Bhandarkar u. a. bestanden und noch in gewissen Gegenden (im Süden) bestehen — leider gibt es noch weit viel mehr in Nepal an Handschriftenschätzen (so eine staunenerregende Menge von Dokumenten juristischen Inhaltes, vom 9. Jh. durch 10 Jh. hindurch angesammelt), die die Besitzer lieber durch Feuer und Wasser vernichten als sie der Staatsbibliothek gegen Bezahlung zu übergeben bereit sind, ganz zu schweigen, wie schwer der Zutritt für Fremde ist. An der Spitze der Staatsbibliothek steht ein ebenso gelehrter wie aufgeklärter Forscher, Seine Heiligkeit Rāj-Guru Hemrāj Śarman, dem Lévi die Entdeckung der beiden erstmals publizierten Texte und weitere Förderung bei ihrer Restitutierung verdankt; es ist kennzeichnend, daß der französische Gelehrte Einsicht in diese Mss., die der Sammlung Seiner Heiligkeit angehören, nur bei den zweimal der Woche in der Staatsbibliothek stattfindenden akademischen Sitzungen, denen auch der dritte Sohn des Herrschers, General Kaisar Shamsher beiwohnte, erhalten konnte, da ein Besuch eines mleccha in der Wohnung des Rāj-Guru Anstoß erregt hätte.

Die beiden Mss., die zunächst unvollständig schienen, aber durch nachträgliche Forschungen bis auf das erste Blatt der Viṃśatikā sich als vollständig erwiesen, stammen von Vasubandhu; Lévi konnte sich bei der Textgestaltung auf tibetische, chinesische Parallelversionen sowie auf die von De La Vallée Poussin in seiner Übersetzung des tibetischen Textes gebotenen Materialien (Muséon 1912, 53 ff.) stützen. Die Viṃśatikā besteht aus 22 kārikā, zu denen Vasubandhu selbst eine vṛtti geschrieben hat; die Triṃśatikā umfaßt 30, gleichfalls in śloka abgefaßte Verse, zu denen ein bhāṣya des Sthiramati vorliegt; diese Kommentare sind dem Text beigefügt, eine Lichtdrucktafel illustriert je eine Seite je eines der Texte. Sie gehören zum Vijñānamātra- oder Vijñapti-System, dem bedeutendsten in der mahāyānistischen Philosophie der heutigen buddhistischen Schulen Tibets, Chinas und Japans. Lévi verspricht im Vorwort nicht nur eine Übersetzung dieser beiden Texte, sondern auch eine Darstellung des Systems; vorläufig darf man ihn zu seiner schönen Entdeckung sowie zur glücklichen Rekonstruktion des nicht alltäglichen Textes nur beglückwünschen.

Ilbert, Sir Courtenay, and Rt. Hon. Lord **Meston**: **The New Constitution of India.** Being three lectures, delivered at University of London, University College, Session 1921—1922. London: University of London Press 1923. (212 S.) 8°. 5 sh. Bespr. von O. Stein, Prag.

Unter die schwerwiegendsten Folgen des Weltkrieges für England gehörte die Einlösung des 1917 gegebenen Versprechens einer Reform von Indiens Stellung zum Mutterlande und seiner Verfassung. 1919 erhielt Indien durch die Montagu-Chelmsford-Act eine Konstitu-

tion, die den demokratischen Geist des Westens mit den Interessen Englands und den besonderen Verhältnissen Indiens verbinden sollte. Die Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden waren, sind gar nicht zu überschätzen. Indien besteht demnach aus „British India" und „India"; ersteres sind die neun großen Provinzen: die drei Präsidentschaften von Madras, Bombay und Bengal; die vier Lieutenant-governorships United Provinces, Punjab, Burma, Bihar und Orissa; die zwei Chief-commissionerships Central Provinces und Assam; dazu kommen sechs kleinere Teile: North-Western Frontier Province, British Baluchistan, Coorg, Ajmer, Andamans und Delhi. Unter „India" werden die sog. Native States verstanden, das sind die souveränen Fürstentümer, auf die sich die Verfassung nicht bezieht, von deren mehr oder weniger erleuchteten Herrschern man die Einführung demokratischer Regierungsformen erhoffen kann. — Die Akte von 1919 stellt an die Spitze der wichtigeren Provinzen einen Governor in Council, dem die sog. reserved subjects zustehen; daneben existiert ein Ministerrat, dessen Mitglieder der Governor den gewählten Mitgliedern des provinziellen legislative council entnimmt. Er bildet mit höchstens 4 ernannten Beamten, unter denen mindestens ein Inder ist, das executive council, während das legislative council aus diesem executive council besteht plus den hierfür ernannten und gewählten Mitgliedern. Letzteres ist vom Vertrauen der Wähler getragen, bzw. von dessen Vertrauen die Minister abhängig; das executive council ist nur dem Secretary of State verantwortlich. Dieses Regierungssystem bezeichnet man als Dyarchie, es verbindet mit der absoluten Beamtengewalt eine Art parlamentarischer Regierung. Ähnlich steht es mit der Zentralregierung: dem executive council präsidiert ein vom Governor-General nominiertes Mitglied des Council of State, die Legislative Assembly besteht aus 100 gewählten und 40 ernannten Mitgliedern, unter letzteren müssen 26 Beamte sein. Wie schwierig Wahlen in Indien sind, ergibt sich aus dem Analphabetentum Indiens, nur 11% der Männer können schreiben, von Frauen nur 1%; (nach dem Statistical Abstract 1925, der auf dem Census von 1921 beruht, sind von 153590102 Frauen nur 2782213 zu schreiben imstande); in Wirklichkeit kommen als Wähler nur 5⅓ Millionen oder 2⅓% der Bevölkerung von acht Provinzen in Betracht, deren aktives Wahlrecht vom Besitz, in Immobilien oder Einkommen, abhängig ist.

Diese neue Verfassung ist nicht nur ein staatsmännisches Kunstwerk, auch für den Staatsrechtler und Juristen finden sich verzwickte Probleme; zwei berufene Männer haben in dem Buch eine Darstellung versucht, Sir Courtenay Ilbert vom Standpunkt des Juristen aus, Lord Meston von dem des Praktikers. Daß diese Verfassung aber keineswegs etwas Endgültiges auf dem dornenvollen Wege Indiens von einer Kronprovinz zu dem noch nicht erreichten Ideal einer Dominion darstellt, beweisen gerade die Ereignisse der letzten Zeit.

Djin Ping Meh. Unter weitgehender Mitwirkung von Artur Kibat aus dem ungekürzten chinesischen Urtext übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Otto Kibat. Gotha: Engelhard-Reyher 1928. (283 S.) 8°. RM 5.80. Bespr. von Erich Hauer, Berlin.

Der Deckel des nach chinesischer Art gebundenen Buches trägt das Bild einer goldenen Vase mit einem blühenden Pflaumenzweige, denn 金瓶梅 Kin-p'ing-mei, „die Pflaumenblüten der Goldvase", ist der anscheinend harmlose Titel des ebenso berühmten wie verrufenen Sittenromans, der hier zum ersten Male in einer abendländischen Bearbeitung erscheint. Tatsächlich meint der Titel die drei Hauptheldinnen 潘金蓮 P'an Kin-lien, 李瓶兒 Li P'ing-êrh und 春梅 Ch'un Mei; aus jedem der Namen ist ein Schriftzeichen herausgenommen und zu „Kin-p'ing-mei" zusammengestellt worden. Als Verfasser gilt 王世貞 Wang Shih-chêng, der als Autor unter seinem „hao" 鳳洲 Fêng-chou bekannt ist, 1526—1593 gelebt hat und über dessen Lebensschicksale das Chung-kuo-jên-ming-Ta-tz'ĕ-tien, S. 83, Auskunft gibt. Wie Kibat ohne Quellenangabe berichtet, soll der Überlieferung nach Wang Shih-chêng den Roman für seinen Gönner und Pflegevater geschrieben haben, um damit seinen Dank für alle erwiesenen Wohltaten abzustatten; weil aber der Pflegevater erotische Literatur gern gelesen habe, so sei vom Verfasser diese Seite etwas stärker ausgebaut worden (S. 7). Jedenfalls ist dieser „Ausbau" so kräftig erfolgt, daß der Roman auf den Index expurgatorius der Pekinger Regierung gesetzt worden ist. Kaiser K'ang Hi hat ihn 1695 verboten und in dem von Wylie in den Notes on Chinese Literature veröffentlichten Index von 137 verbotenen Bücher erscheint das Kin-p'ing-mei gleich hinter den verschiedenen Fortsetzungen zum Hung-lou-mêng (S. XXII im Neudruck von 1922).

Im Abendlande hat Abel Rémusat zuerst auf das Buch hingewiesen mit den Worten: „Le Kin-phing-mei, roman célèbre, qu'on dit au-dessus, ou pour mieux dire au-dessous de tout ce que Rome corrompue et l'Europe moderne ont produit de plus licencieux. Je ne connais que de réputation cet ouvrage, qui, quoique

flétri par les cours souveraines de Péking, n'a pas laissé de trouver un traducteur dans la personne d'un des frères du célèbre empereur Ching-tsou, et dont la version que ce prince en a faite en mandchou passe pour un chef-d'oeuvre d'élégance et de correction." (Le Livre des Récompenses et des Peines, traduit du chinois. Paris 1816, S. 59.) Dieses Urteil ist von Bazin zitiert worden in seinem Buche "Le siècle des Youên ou Tableau historique de la littérature chinoise depuis l'avènement des empereurs mongols jusqu'à la restauration des Ming." (Paris 1850, S. 125, Anm. 1.). Alexander Wylie urteilte in seinen 1867 veröffentlichten Notes on Chinese Literature: „As an artistic performance it is one of the highest of the class; there is, however, a double meaning throughout, which attaches to many of the terms as phonetics, but which does not appear on the face of the written characters. This caused it to be prohibited as immoral by the second emperor of the present dynasty; but notwithstanding this denunciation, a brother of the same monarch made an elegant translation of the same into the Manchu language, which was published in 1708. Being a syllabic language, this is peculiarly fitted to preserve the double-entendres." (Neudruck 1922, S. 202/3.). Als dritten Gewährsmann führe ich noch Wilhelm Grube an: „Seines über alle Maßen obszönen Inhalts wegen ist das Buch denn auch — obwohl man gerade in diesem Punkte vielleicht nirgends weniger Prüderie kennt als in China — verboten worden; aber gerade dadurch ist es erst recht in jedermanns Händen. Niemand will es besitzen, aber jeder hat es, keiner will es gelesen haben, aber jeder kennt es, und nichts ist für die Verbreitung und Popularität dieses Romans bezeichnender als die Tatsache, daß man es für nötig gehalten hat, ihn sogar ins Mandschu zu übersetzen, — eine Ehre, deren sich sonst nur die hervorragendsten Schöpfungen der chinesischen Literatur rühmen dürfen, und dazu kommt noch, daß der Übersetzer kein Geringerer war als ein Bruder des Kaisers K'ang Hi. Es muß aber auch billigerweise anerkannt werden, daß der Verfasser des Buches nicht nur eine ungewöhnliche Beobachtungs- und Darstellungsgabe, sondern auch eine Meisterschaft der Charakterzeichnung verrät, wie die gesamte übrige Romanliteratur Chinas kaum etwas Ähnliches aufzuweisen hat." (Geschichte der chinesischen Literatur, Leipzig 1902, S. 430/1.)

Die Geschichte von der Mandschuübersetzung eines Bruders des Kaisers K'ang Hi (Shêng-tsung, 1662—1723) geht nicht auf Wylie zurück, wie Berthold Laufer in seiner Skizze der mandschurischen Literatur meint (Revue Orientale pour les études ouralo-altaïques, Band IX, Budapest 1908, S. 32), sondern auf die oben zitierte Stelle bei Abel Rémusat, der aber keine Quelle für die Nachricht nennt. So hat Laufer a. a. O. durchaus recht, wenn er meint, daß es noch des Nachweises oder der Bestätigung aus einer einheimischen Quelle bedarf, da das Vorwort der Mandschuübersetzung über diesen Punkt schweigt.

Grube berichtet: „Das Kin P'ing Mei ist von Hans Conon v. d. Gabelentz nach der Mandschuversion vollständig ins Deutsche übersetzt worden, doch ist diese Übersetzung, aus naheliegenden Gründen, bisher leider unveröffentlicht geblieben". (a. a. O. S. 431, Anm. 1). Laufer nimmt a. a. O. auf diese angebliche Übersetzung Bezug und meint: „Die Publikation dieser Arbeit wäre dringend erwünscht, einmal im Interesse der mandschurischen Studien, sodann im Interesse der Sexualpsychologie der Chinesen und des Fortschritts dieses wichtigen Gebietes der Wissenschaft überhaupt, das in den letzten Jahren einen so großen Aufschwung genommen hat. Die stupide Feigenblattprüderie sollten wir getrost den Herren Engländern und Amerikanern überlassen: die Kulturgeschichte wird doch nicht für Betschwestern und höhere Töchterschulen geschrieben. Das Kin P'ing Mei ist ein einzigartiges und ohne Zweifel das wertvollste sexualpsychologische Dokument des chinesischen Geistes, über dessen Vorhandensein wir alle Veranlassung haben uns zu freuen". Prof. Erich Hänisch ist der Sache nachgegangen und hat mit Erlaubnis der Familie v. d. Gabelentz den handschriftlichen Nachlaß Hans Conons durchgesehen, aber von einer Kin-p'ing-mei-Übersetzung nichts entdecken können. Beim damaligen Stande der Sinologie und ihrer Hilfsmittel wäre v. d. Gabelentz auch gar nicht imstande gewesen, eine solche Übersetzung anzufertigen.

Soweit die Urteile bekannter Sinologen, von denen aber sicher kein einziger das ganze Buch gelesen hat, das man der vielfachen Anspielungen und Doppeldeutigkeiten wegen nur unter Zuhilfenahme der Mandschuversion mühsam verstehen kann, zumal für die Termini technici der Lebemannsprache des 16. Jahrh. unsere auf die Klassiker, die Amtssprache und die moderne Zeit zugeschnittenen Wörterbücher versagen. Als Kuriosum sei noch bemerkt, daß der sonst so gut beschlagene Jesuitenpater Henri Doré Kin P'ing-mei für einen Autor hält! („Kin Ping-mei 金瓶梅 du temps des Ming 明 écrivit des comédies et des pièces théâtrales." Recherches sur les

Superstitions en Chine, IIIème partie, La Doctrine du Confucéisme, Tome XIV, Schanghai 1919, S. 419).

Wang Shih-chêng verlegt die Handlung seines Romans in die Regierungsperiode Chêng Ho des Kaisers Hui-tsung der Sungdynastie (1111—18) und läßt sie in einer angeblichen Kreisstadt Ts'ing-ho-hien im Westen der Provinz Schantung spielen. (Das Ts'ing-ho-hien der Sung lag in der Präfektur Huai-an-fu der Provinz Kiangsu). Geschildert werden die galanten Abenteuer des jungen Lebemannes Si-mên K'ing und seiner Freunde, die Bestechlichkeit der Beamtenschaft, die Korruption des buddhistischen Klerus, der Hokuspokus der Taopriester, das chinesische Familienleben mit seiner Vielweiberei u. a. m. Zu Anfang und zu Ende der 100 Kapitel finden sich längere oder kürzere Stücke in Versen, auch sind gelegentlich Gedichte in den Prosatext eingestreut worden, ähnlich wie in den Satirae des Petronius Arbiter, denen das Kin-p'ing-mei in vieler Hinsicht gleicht.

Wenn man von einer kurzen Veröffentlichung Bazins absieht (Histoire de Wou-song et de Kin-lien. Chine Moderne, 2e partie, Paris 1853, S. 545—51), die nur einen Auszug aus dem ersten Kapitel darstellt, hat es von sinologischer Seite bisher aus guten Gründen an Übersetzungsversuchen gefehlt. Ganz abgesehen von den nur lateinisch wiederzugebenden anstößigen Liedern, Witzen und Episoden stehen einer wissenschaftlichen Bearbeitung, die sich nur unter Zuhilfenahme der Mandschuversion wird bewerkstelligen lassen, noch allzu viele Hindernisse in der Gestalt dunkler Anspielungen, schwerverständlicher Wortverbindungen und unbekannter Realien entgegen. In Anbetracht des großen allgemein menschlichen Interesses, das der berühmte Sittenroman bietet, ist es daher mit Freuden zu begrüßen, daß der Gothaer Rechtsanwalt Otto Kibat, der als Übersetzer zeichnet und Dr. phil. Artur Kibat als Mitarbeiter nennt, den Mut gehabt hat, die ersten zehn Kapitel, welche das Schicksal des pflichtbewußten Bruders Wu Sung erzählen, in einer lesbaren deutschen Bearbeitung herauszugeben. (Die Geschichte des Wu Sung kehrt übrigens fast wörtlich in den Kapiteln 23—25 des berühmten Romans 西游傳 Si-hu-chuan wieder, vgl. die Inhaltsangabe von Bazin, Siècle des Youên, S. 121 bis 122). Die Wiedergabe des chinesischen Textes ist dem Übersetzer als Nichtsinologen überraschend gut gelungen; aus Schreibungen wie „Syang" (S. 99), „Jüsyau" (S. 219), „Sja" (S. 247) u. a. m. möchte ich schließen, daß ein Südchinese dabei geholfen hat. Die Doppeldeutigkeiten und Anspielungen sind fast stets übergangen oder unerklärt geblieben, während in den beiden Anhängen manches zu berichtigen ist, z. B.: 1. Es gibt nicht in China, sondern nur in dem Kinderbuche Po-kia-sing 438 verschiedene Familiennamen, Giles zählt in seiner Liste deren 2178 auf; 2. Djinliän ist nicht „Goldlilie", sondern „goldene Seerose" oder „Goldlotus"; die Tänzerin Yao-niang war nicht mit Lilien geschmückt, sondern tanzte zwischen 6 Fuß hohen Lotusblumen, die aus Gold oder vergoldet waren, vgl. Tz'ĕ-yüan, Wei 100; 3. Der Familienname Dschu hat mit Zinnober nichts zu tun. Kaiser Wu Wang belehnte 曹挾 Ts'ao Hieh mit 邾 Chu. Dessen Nachkommen ließen, als sie depossidiert worden waren, der Sitte nach das Klassenzeichen 邑 („Stadt") fort und wurden die Gens 朱 Chu; 4. zu Anm. 18: der Witz liegt in einer zotigen Bedeutung der anders geschriebenen Laute Bai Lai-guang; 5. zu Anm. 46: Nephrit ist Zeichen der Makellosigkeit oder Reinheit; 6. 老 花 子 ist nicht „alte Blüte", sondern „alter Bunter", weil die Lumpen der Bettler aus zahllosen bunten Flicken zusammengesetzt sind usw. usw.

Zum Schluß ein Beispiel der häufig auftauchenden Schwierigkeiten. Im 3. Kapitel stehen die Verse:

巫山雲雨幾時就 U šan alin i tugi aga atanggi acabumbi?
莫負襄王築楚臺 Cu gurun i Siyang wang ni tai sahaha be ume urgedere!

Bei Kibat, S. 99, ist das so wiedergegeben worden:

„Wird die Zeit bis zur Beiwohnung noch sehr lang,
Die im Zauberberg soll geschehen?
Nicht undankbar läßt unser König Sjang
Die Terrasse von Tschu entstehen."

Trotzdem die beiden letzten Zeilen ohne Erklärung völlig unverständlich bleiben, besagt Anm. 54 nur: „Zauberberg ist Übersetzung des Namens Wuschan, eines Gebirges auf der Grenze der heutigen Provinzen Ssetschuan und Hupeh. Es ist der chinesische Venusberg".

In wörtlicher Übersetzung lautet der Text:

„Wann werden Wolken und Regen des Schamanengebirges vereint?
Sei nicht undankbar, daß König Siang das Schloß von Ch'u gebaut hat!"

Im Reiche Ch'u lag im See 雲夢澤 Yünmêng-tsê das hochgelegene Schloß (臺觀) 高唐 Kao-t'ang. In der zur Sungzeit verfaßten

Vorrede zu der poetischen Beschreibung des herrlichen Kao-t'ang (玉高唐賦序) heißt es nun: „Als einstmals ein König der Vorzeit nach Kao-t'ang reiste, war er müde und legte sich am hellen Tage schlafen. Im Traume sah er ein Weib, das sprach: ‚Ich bin die Göttin des Wu-shan und zu Gast in Kao-t'ang. Da ich gehört habe, daß du nach Kao-t'ang kommen würdest, bin ich hier und möchte das Lager mit dir teilen..' Nachdem der König ihr diese Gnade bewilligt hatte, sprach sie beim Fortgehen zum Abschied: ‚Ich lebe auf der Südseite des Wu-shan, von hohen Bergen umschlossen. In der Frühe mache ich Morgenwolken, am Abend lasse ich Regen fallen; jeden Morgen und jeden Abend bin ich unten am Berge 陽臺 Yang-t'ai.'" Dazu bemerkt das Tz'ĕ-yüan, Sü 163: „Der König der Vorzeit ist Huai Wang, der Vater der Herrschers Siang Wang von Ch'u. Später hat man hieran anknüpfend „Wolken und Regen" (雲雨) als Bild für den sexuellen Verkehr zwischen Mann und Weib gebraucht. Unter 陽臺, Yin 161, wird dieselbe Geschichte abgedruckt mit dem Zusatz: „Am Morgen sah er (der König), daß es war, wie sie gesagt hatte. Darum ließ er einen Tempel bauen mit dem Namen 朝雲 Chao-yün („Morgenwolken"). Später hat man danach die geheime Vereinigung von Mann und Weib 雲雨, 高唐, 巫山 oder 陽臺 genannt. „Unter Yang-t'ai, Sü 131, wird statt Huai Wang (328—299 v. Ch.) sein Sohn Siang Wang 298—293) genannt.

Die anstößigsten Stellen haben naturgemäß fortbleiben müssen. Die Auslassungen sind durch Anmerkungen kenntlich gemacht, die auf Anm. 57 verweisen: „An dieser Stelle sind aus Schicklichkeitsgründen zwei Druckzeilen fortgelassen worden. Leser, die aus ernstem kulturhistorischen Interesse den vollen Text kennen zu lernen wünschen, mögen sich mit dem Verlag in Verbindung setzen." Dieses verhüllte Entgegenkommen hätte m. E. besser unterbleiben sollen, denn wie viele Leute plötzlich ein „ernstes kulturhistorisches Interesse" entdecken werden, kann man sich unschwer denken.

Ich wünsche der mit dem vorliegenden Bande begonnenen populären Bearbeitung der Herren Kibat allen Erfolg und baldige Fortsetzungen, denn es stehen noch 90 Kapitel oder 9 gleichgroße Bände aus. Das Kin-p'ing-mei würde aber auch eine wissenschaftliche Herausgabe lohnen, namentlich solange es noch einige wenige Leute gibt, welche die Mandschuversion lesen können. Denn die plumpen Mandschus verzichten meist auf genaue Wiedergabe der künstlichen chinesischen Umschreibungen und nennen das Ding beim rechten Namen, z. B. 把紫簫吹 „die violette Flöte blasen" = coco be simimbi = penem sugere. Da sich für ein solches Werk kaum ein Verleger finden würde, müßte eine staatliche Unterstützung Platz greifen oder ein privater Mäzen einspringen.

Sata, Prof. Aihiko: **Über Deutsch-Japanische Kulturbeziehungen.** 1. Letzte Wendungen des Japanergeistes, insbesondere der jüngeren Generation. 2. Verschiedenheiten der abendländischen Einflüsse des Englischen, Französischen, Deutschen und Amerikanischen auf das japanische Kulturleben. Berlin und Wien: Urban & Schwarzenberg 1927. (40 S.) gr. 8°. RM 2 —. Bespr. von Ludwig Rieß, Berlin.

Zwei Vorträge, die der Präsident des Deutsch-Japanischen Vereins Osaka-Kobe-Kyoto aus Osaka (Japan) unter den Auspizien des Japaninstituts im Juni 1927 zu Berlin gehalten hat, sind hier mit Unterstützung des Berliner Japaninstituts zum Abdruck gebracht. Der Verf. nimmt darin, wie er im Vorwort hervorhebt, „auf Grund eines dreimaligen Aufenthaltes in Deutschland auch zu deutschen Problemen der Gegenwart mit allem Freimut Stellung". Im wesentlichen gibt er aber eine der modernen Wirklichkeit entsprechende Übersicht der Übertragungen fremder Kulturen ins japanische Leben, besonders beim Schulunterricht und im Universitätsstudium. Neben dem Ausbau der Staatsschulen kommt dabei auch die Einwirkung der christlichen Missionen und (durch das geschäftliche Leben und die Presse vermittelt) die Weltstellung des Landes zwischen Amerika und Rußland in Betracht. Angesichts der Frage, „ob die Idee der individualistischen Gotteskindschaft mit der japanischen Staatsverfassung und den ihr zugrunde liegenden Gedanken der Ahnenverehrung, der Vasallentreue gegen den Kaiser und der konfuzianischen Kindespflicht in Einklang zu bringen sei", hebt der Verf. hervor, daß „die philosophisch-ethischen Systeme des Abendlandes, die ja zum größten Teil auf dem christlichen Persönlichkeitssinn und individualistischen Verantwortungsgefühl aufgebaut sind, auch in Japan immer wieder aufs neue mit Eifer studiert" werden und in den wichtigsten Regierungserlassen über Erziehung und Unterricht im Geiste Kants ihren Widerhall finden. Andererseits rühren die Anfänge der sozialistischen Bewegung in Japan zum großen Teil von japanischen Christen her. S. stellt fest, daß „die heutige japanische Jugend auch in ihren Sitten und Gewohnheiten deutlich radikale Neuerungen zeigt", zur Oberflächlichkeit neigt, und daß „die Frauenemanzipation marschiert und sich nicht mehr aufhalten läßt."

Meinhof-Festschrift. Sprachwissenschaftliche und andere Studien. Hamburg: L. Friederichsen & Co. 1927. (XII, 514 S.) 4°. RM 40 —. Bespr. von Wilhelm Czermak, Wien.

Meinhof, dem Altmeister der deutschen Afrikanistik, zum 70. Wiegenfeste von einem größeren Kreise Gelehrter überreicht, enthält die Festschrift 50 Aufsätze (aus drucktechnischen Gründen nach dem Eingangsdatum geordnet), von denen 30 Beiträge zur afrikanischen Sprachwissenschaft, 16 zur Sprachwissenschaft anderer Gebiete und 4 zu anderen Wissenschaften sind. Trotz der Verschiedenheit der Gebiete, Auffassungen und Methoden sind alle Arbeiten, die in diesem stattlichen Bande lose gesammelt sind, durch ein Moment verbunden: durch die persönliche Verehrung aller Mitarbeiter für den Jubilar und die Anerkennung seiner Verdienste um die Wissenschaft, was auch in einer großen Zahl von Aufsätzen zum Ausdrucke kommt. Was aber, abgesehen von der Fülle des Gebotenen, diese Festschrift besonders interessant macht, ist der Umstand, daß sie als Abbild unserer Zeit erscheint; die Zeitenwende, die in der lebendigen geschichtlichen Gestaltung sich durchzuringen sucht, das Streben nach Zusammenfassung der Kräfte aus einem seelischen Kern heraus, der sich, nach langer Zeit der Zerspaltung und Auflösung bis zur mechanischen Seelenlosigkeit, herausgebildet hat und in der Sehnsucht der Völker sinnfällig wird, diese Zeitenwende erscheint in der Wissenschaft als Übergang, um nicht zu sagen Bruch, von der Analyse zur Synthese, vom mechanischen Nebeneinander zum organischen Ineinander, von der seelenlosen mechanischen Kausalität, die von außen nach innen vordringen will, zum seelenbetonten Verstehen, das den Weg von innen nach außen nimmt. So geht denn durch ein Großteil der Beiträge ein leiser Zug nach dem Seelischen hin, der in einer mehr oder weniger deutlichen psychologischen Einstellung oder wenigstens in psychologisierenden Erklärungsversuchen in Erscheinung tritt.[1] Damit in Verbindung steht der Ansatz zur Synthese. Trotz dieser oft nur unbewußt auftretenden Übergangserscheinungen können wir eine ziemlich scharfe Scheidung machen: hier — und es ist die überwiegende Menge der Aufsätze — alte Zeit, dort neue Zeit. Es ist kein Zufall, daß die Aufsätze v. Hornbostel's, (S. 329ff.) und Westermann's[1] (S. 315ff.) gleichen Namen haben („Laut und Sinn".) Ja, bei ersterem wird bewußt gegen die „intellektualistische Einstellung des abendländischen Denkens" Stellung genommen, die „jede natürliche Anschauung genommen hat"[2] und es wird die „Intuition" gegenüber dem „Verstand" als Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis in den Vordergrund gerückt. So gilt „für ursprüngliche und natürliche Geschöpfe: Sprache ist tönender Sinn". Wenn der Verfasser sagt: „Es ist keine neue Entdeckung, daß der Organismus eben ein Organismus ist, und die Zerlegung seiner Gesamtfunktion in Teilfunktionen eine Fiktion", so ist damit das Bekenntnis zur Synthese ausgesprochen. Es ist aber auch kein Zufall, daß im selben Bande sich gleiche Ergebnisse zeigen (z. B. Jensen, S. 115, und Czermak, S. 209: Bantu *ni*).

Ich breche hier ab, denn eine weitere Ausführung dieser Beobachtungen würde ebenso den Rahmen einer Buchbesprechung weit überschreiten, wie ein näheres Eingehen auf die bearbeiteten Materien selbst, die den Gebieten der allgemeinen Linguistik (Sprachengliederung, Verwandtschaft, Etymologie usw.), Grammatik, Syntax, Phonetik, Textsammlungen, Ethnologie usw. zugehören — Gebieten, auf denen Meinhof Fachmann oder Anreger ist. So wird denn nicht nur die Fülle der Beiträge materiell nach Gebieten und Stoffen zur würdigen Anerkennung von Meinhofs vielseitiger Gelehrsamkeit, sondern auch jene Scheidung im tieferen Sinne, die aus der Zeitenwende sich ergibt und in der Festgabe deutlich zum Ausdruck kommt, zum Symbol für Meinhofs Stellung in der Wissenschaft. Mit den Methoden des vorigen Jahrhunderts durch

1) Schon die Wahl des Themas oder der Exkurs ins Psychologische, selbst von der rein experimentellen Phonetik her, weist darauf hin, (s. Scripture, S. 433 ff., „Analyse einer Aufnahme von Versen des Dichters v. Schaukal", A. die phonetische, B. die psychologische Analyse. Dempwolff, der als Sprachhistoriker sonst psychologischen Deutungen abhold ist, weist am Schlusse seines Aufsatzes „Die Hervorhebung von Satzteilen als Anlaß zur Verwendung besonderer Wortformen" (S. 80) darauf hin, daß seine Erkenntnisse auf eine Untersuchung vom sprachpsychologischen Gesichtspunkte aus zurückgehen.

1) Vgl. zu diesem auch meinen gleichzeitigen Aufsatz „Zum konsonantischen Anlautwechsel" in der Festschrift für P. W. Schmidt, 1928.

2) Danzel weist in seinem Beitrag: „Die psychologischen Grundlagen der Mythologie (S. 495 ff.) neben dem objektiven Gehalt auf das subjektive, psychologische Moment des Mythos; der in diesem enthaltene Naturvorgang ist für einen psychologischen Vorgang Symbol. Wenn D. dann sagt: „Dabei werden wir uns stets . . . erinnern müssen, daß es uns nicht gelingen kann, eins mit der Natur zu sein, wie jene, die die Naturvorgänge als Symbole erlebten, d. h. die Mythen schufen", so zeigt gerade dieses Bekenntnis zum Unvermögen des unmittelbaren Erlebens, daß der Intellektualismus eben überwunden ist.

Jahrzehnte vertraut, hat er die Afrikanistik bereits selbst über die Schwelle der neuen Zeit geführt, zumindest die Probleme in den Vordergrund gerückt, die sich aus einer neuen Einstellung ergeben. So wurde die Festschrift zum Abbild von Meinhofs wissenschaftlichem Wege, der von der alten zu einer neuen Zeit hinüberführt.

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, besonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

* = Besprechung: der Besprecher steht in ( )

Chronique d'Égypte II 1927:

4 100—132 J. Capart, Voyage en Égypte (Zusammenstellung der Reisebriefe an den „Soir", mit Abb.). — 145—166 Ém. Suys S. J., La réligion personnelle dans l'ancienne Égypte. — 167—174 A. de Burbure, Nos premières relations avec l'Égypte (seit dem 2. Kreuzzug erst romanhafter Natur, dann einzelne Besucher; interessant der Reisebericht de Lannoys an Heinrich V v. Frankreich; wichtig auch die Beschreibungen des Josse van Ghistelles aus Gent (Ende d. 15. Jahrh.), des Antoine Gonsales (Ende d. 17. Jahrh.). — 175—179 O. Gillain, La légende de la grande Pyramide d'Égypte (Gegen P. Graeffe, La grande Pyramide d'Égypte, eines der bekannten zahlenmystischen Bücher). — 180—188 Les Fouilles et les Livres (Notizen über Ausgrabungen und Neuerscheinungen ohne Stellungnahme). — 189—191 Enquêtes (Suchliste abgebildeter oder beschriebener Antiken, deren Aufbewahrungsort unbekannt ist, m. Abb.). — 182—201 Papyrologie (kurze Berichte über Bibliothekszuwachs, Vorträge u. dgl.). — 202—204 Varia. — 205—208 Editions de la Fondation (Neue Bücher von Lagier, Suys, Breasteds Geschichte in französ. Übersetzung, Capart). — 209—239 Bibliothèque (Bibliographie). Wr.

The Geographical Journal 70 1927:

2 105—128 J. Ball, Problems of the Libyan Desert. — 129—165 R. Meinertzhagen, Ladakh, with Special Reference to its Natural History. — 173 *L. H. Thornton, Light and Shade in Bygone India (C. E. A. W. O.). — 174—175 *W. Smith, A Geographical Study of Coal and Iron in China (L. D. S.). — 175 *G. D. Musso, La Cina ed i Cinesi. — 175—176 *S. Uychara, The Industry and Trade of Japan (B. H.). — 176—177 *The Geology and Mineral Ressources of the Japanese Empire (L. D. S.). — 177 *G. Wegener, Im innersten China (L. D. S.).

3 209—204 J. Ball, Problems of the Libyan Desert. — 266—267 E. H. de Bunsen, Formosa. — 297—298 *A Spanish Franciscan's Narrative of a Journey to the Holy Land. Transl. and ed. by H. Ch. Luke (M. L.). — 298 *Venkatachallam Iyer, The Seven Dwipas of the Puranas (C. E. A. W. O.). — 299 *R. J. H. Sidney, In British Malaya to-day (O. R.). — 299 *C. M. Enriquez, Kinabalu, the Haunted Mountain of Borneo (O. R.). — 300 *H. H. Gowen, An Outline History of China (W. E. S.). — *300—301 *H. Handel-Mazetti, Naturbilder aus Südwest-China (L. D. S.). — 303—304 *Ahmed ibn Fartua, History of the First Twelve Years of the Reign of Mai Idris Alooma of Bornu (1571—1583). Transl. from the Arabic by H. R. Palmer (E. W. L.).

4 321—342 *W. T. P. Burton, The Country of the Baluka in Central Katanga. — 342—358 *K. Mason, The Stereographic Survey of the Shaksgam. — 390—392 *Ch. Davison, Distortion of the Land in the Japanese Earthquake of 1. Sept. 1923. — 397—398 *H. Ch. Lukes, Prophets, Priests and Patriarchs (E. W. G. M.). — 398 *Estelle Blyth, When we lived in Jerusalem. — 398 *L. M. King, China in Turmoil (L. D. S.). — 398—399 *R. C. Bodley, Algeria from within. — 400—401 *A. H. Verril, The American Indian. E. P. B.

Göttingische Gelehrte Anzeigen 189 1927:

7—8 (Juli, August) 304—311 *H. Berve, Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage (U. Kahrstedt). E. P. B.

The Hibbert Journal XXV 1927:

4 760—764 *G. F. Moore, Judaism in the first Centuries of the Christian Era (R. T. Herford).

XXVI 1927:

1 30—42 D. Strömholm, Was the Gospel Narrative known to the Authors of the Epistles? — 102—111 J. N. Farquhar, Achievements of the Indian Mind. — 112—134 B. W. Bacon, The Elder of Ephesus and the Elder John. — 179—181 *J. Estlin Carpenter, The Johannine Writings (J. C. Mantripp). — 181—185 *A. Loisy, La Consolation d'Israel (M. D. Petre). E. P. B.

Jahresbericht des Instituts für Geschichte der Naturwissenschaft in Heidelberg 3 1927:

(J. Ruska gibt anläßlich der Neubegründung des Instituts in Berlin einen Überblick über die Entwicklung der Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaft seit 1889.) G. B.

Indian Historical Quarterly III 1927:

2 235—261 B. M. Barua, Maskarī as an epithet of Gośāla. — 261—63 Rames Basu, Vijayanagara in Bengal tradition. — 264—272 Devaprasad Ghosh, The development of Buddhist art in South India, I. Technique and composition of Amarāvatī. — 273—297 Chintaharan Chakravartty, Origin and development of Dūtakāvya literature in Sanskrit. — 298—306 S. V. Venkateswara, Origins of Hindu iconism. — 307—314 Umesh Chandra Bhattacharjee, Pre-Upaniṣadic teachers of Brahma-Vidyā. — 315—335 Balkrishna, The evolutin of the state. — 336—355 Manindra Mohan Bose, The Kalinga edict. — 356—375 Sukumar Ranjan Das, The origin and development of numerals. 4.—7. — 376—394 Sivaprasad Bhattacharyya, The Gauḍī Rīti in theory and practice. — 395—403 S. K. De, A note on the Avantisundarī Kathā in relation to Bhāravi and Daṇḍin. — 403—408 Kunwar Shivnath Sing Sengar, Where did Prince Vijaya come from? — 408—411 Hiralal, „Śrī Magaradhvaja Yogī 700". — 412 S. K. De, The Malla era (= 616 Śaka). — 412—417 R. Kimura, Mahāyāna and Hīnayāna works known to Nāgārjuna.

3 443—451 Umesh Chandra Bhattacharjee, The Upaniṣadic scholar. — 451—456 Jogindra Nath Chowdhury, Observations on the cognomen Bahmani. — 457—469 Surendra Nath Sen, Oxinden embassy (to Shivaji). — 469—473 Nirad Bandhu Sanyal, A new type of Revanta from the Dinajpur distr. (1 Taf.). — 473—485 M. Govind Pai, Jaina references in the Dhammapada. — 486—507 Devaprasad Ghosh, The devel. of Buddhist art in S. India, II. Amarāvatī. Ornamental representation (1 Taf.). — 510—517 Chamupati, The authorship of Nighaṇṭu. — 518—529 C. S. Srinivasachari, The ancient Tamils and the Nāgas. — 530—40 Bibhutibhusan Datta, The present mode of expressing numbers. — 541—560 Achyuta

Kumar Mitra, Mauryan art. (2 Taf.). — 561—570 Narada, Samsāra or Buddhist philophy of birth and death. — 571—591 Dinesh Chandra Bhattacharyya, Dates of early hist. records of Bengal. — 591—599 Probhat Kumar Mukherjee, Indian literature abroad. 8. — 599—603 Sukumar Ranjan Das, Cosmographical theories of the Hindu astronomers. — 603—606 H. R. Rangaswami Iyengar, Kumārila and Dinnāga. — 607—611 Bata Krishna Ghosh, Āpastamba and Gautama. — 625—658 U. N. Ghoshal, More light on methods and conclusions in Hindu politics (gegen B. K. Sarkar). — 659—662 K. R. Pisharoti, Pāṭhakam (the exposition in a dramatic from of any incident from the Purāṇa). W. P.

Indogermanische Forschungen 45:

395—410 P. Kahle, Das Problem der Grammatik des Hebräischen. (Es „läßt sich . . . erweisen, daß in gewisser Beziehung die Aussprache, die in den alleroffiziellsten Kreisen der Juden etwa im 4. nachchristl. Jahrh. . . . üblich war, von der durch die Masoreten festgesetzten Aussprache abwich." „Wir müssen . . . mit der Tatsache rechnen, daß die . . . Aussprache des Hebräischen, wie sie in dem vokalisierten Text unserer Bibeln vorliegt, . . . nur zum Teil die tatsächlich überlieferte Aussprache des Hebräischen wiedergibt, zum Teil aber eine Konstruktion der Masoreten ist." Die vormasoretische Aussprache kann erschlossen werden aus den ältesten Resten der tiberiensischen, der babylonischen und vor allem der palästinischen Vokalisation, aus der Aussprache der Samaritaner und ihrer bis jetzt in 3 Hss. vorliegenden Vokalisation, aus den alten Transkriptionen besonders in der zweiten Kolumne der Hexapla und bei Hieronymus; Tragweite der sich ergebenden Folgerungen für die hebräische und semitische Sprachgeschichte.) G. B.

Journal of the Anthropological Society of Bombay Vol. 13:

6 (1927) 497—583 V. P. Chavan, Proverbs in Konkani language. — 583—590 Sarat Chandra Mitra, The custom of life-giving charity in Orissa. — 591—598 S. S. Mehta, The holy rites during the intercalary month. — 599—605 S. C. Mitra, On a recent instance of human sacrifice from the Central Prov. — 605—629 Enok Hedberg, Swedish reminiscences in the Indo-Aryan languages [dilettantisch]. — 629—638 J. J. Modi, A few Parsi marriage songs of Nargol. — 639—648 S. C. Mitra, On four Musulmani folk-songs from the distr. of Chittagong in Eastern Bengal. — 649—657 R. E. Enthoven, Some further notes on the Devaks of the Bombay Presidency. — 657—672 S. C. Mitra, Riddles current in the distr. of Chittagong. — 673—691 Rajendra Kumar Bhattacharjee and S. C. Mitra, On the cult of the godling Kshetrapâla in the distr. of Chittagong.

7 (1927) 703—709 S. S. Mehta, Swastika. — 709—711 ders., Champa Shashti and its rites. — 712—750 R. K. Dadachanji, The comparatively remotest primitive antiquity of Aryan civilization and culture (Gross prejudice of the West against the Aryan and for the non-Aryan East. — Survivals among the Parsees of customs and ideas of the palaeolithic ages, esp. their systems of the disposal of the dead and fire worship). — 750—754 J. J. Modi, The belief about the Dubbâ or the drowning spirit in India; its parallel in ancient Iran (Vendidad 5. 8). — 754—766 S. S. Mehta, Some marriage rites among the Hindus, sanctioned by custom as well as scriptures. — 766—775 J. J. Modi, A note on the custom of interchanging of dress between males and females. W. P.

Journal asiatique CCIX 1926:

1 1 Ch. Autran, De quelques vestiges probables méconnus jusqu'ici du lexique méditerranéen dans le semitique d'Asie Mineure et notamment de Canaan. — 81 N. P. Chakravatri, Les mots *Bhāṣā* dans le commentaire de Sarvānanda sur l'Amaraçoka. — 101 F. Lacôte, Sur la forme métrique du çloka épique. — 113 N. Jakovlev, Les études linguistiques et ethnologiques sur la Caucase septentrionale. — 119 L. Bouvat, Une collection de manuscrits arabes provenant des Touang Oulliminden (Niger). — 126 ders., Le Mameloûk Carloi Ibrahim. — *A. Vaḥid Bey: A condensed Dictionary English-Turkish pronouncing and explanatory and including current historical and geographical names [J. Deny]. — *Prof. Kōsaku Hamada, Bemgo Magaisenkibutsu no kenkyū [Bd. 9 von Kyōto Teikokudaigaku Bemgakuba Kōkogaku kenkyū hōkoku] (Ch. Haguenauer). — *F. Ossendowski, Bêtes, hommes et dieux (L. Bouvat.) — *P. Durville, Essai sur le rhythme antique (ders.). — *S.M. Shirkogoroff, Process of physical growth among the Chinese I (H. Vosy-Bourbon). — *M. T. Patwardhan Fārsī. Marāṭhī Koç. publ. par D. V. Potdar et G.N. Muzumdar (J. Bloch). — L. Sarup, Molière [hindi] (ders.). — *H. C. Duncan, English-Nepali Dictionary (ders.). — Farhang i stilāhat i ilmi [Dictionary of scientific terms] publ. par l'Angeemani Taraqqi e Urdu (ders.). — *Sidney Smith, Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the Brit. Mus. II (G. Conteneau). — *H. de Génouillac, Premières recherches archéologiques à Kich I (ders.). — *R. N. Nicholson, The Mathnawi of Jalálu'ddin Rúmí ed. from the oldest Manuscripts available I (Text of the first and second books) (Ch. Huart). — *Aḥmed Rânû Roubâ'iyyât ʿOmar el-Khayyâm (ders.). — *Maḥmoûd Taïmsur, Ech-Chéik Djoumʿa wa qiçaç okhrà (ders.). — *E. Herzfeld, Paikuli, Monuments and inscriptions of the early history of the Sasanian Empire (A. Meillet). — *L. Mariès, Le livre de Deo d'Eznik de Kołb connu sous le nom de „Contre les sectes" Etudes de critique litteraire et texturelle (ders.). — *F. Macler, Rapport sur une Mission scientifique en Belgique, Hollande, Danemark et Suède (ders.). — *F. Macler, Documents d'art arménien (ders.). — Société asiatique.

2 193 A. Meerwarth, Les *Kathākalis* du Malabar. — 285 Cl. Huart et L. Massignon, Les entretiens — Lahore [entre le prince impérial Dârâ Sikhûh et l'ascète Hindou Baba da'l Das]. — *Portuguese Maps and Plans of Ceylon 1650 pub. by P. E. Pieris (G. Ferrand). — *I. H. Longrigg, Four centuries of Modern Iraq (ders.). — *A. Hackmack, Der chinesische Teppich (ders.). — *John Sampson, The Dialekt of Gypsies of Wales being the older form of British vanani preserved in the speech of the clan of Abram Wood (ders.). — *Abū ʿAbdallah Muḥammad ibn ʿAbdūs et Jahšiyārī, Das Kitab alwuzarāʿ wa-l-kuttāb, facsimile du manuscript unique de la Bibliothèque de Vienne publ. par H. v. Mžik. — Abu Jaʿfar Muḥammed ibn Mūsā, Das Kitāb ṣūrat al-arḍ, texte arabe d'après le manuscript unique de la Bibliothèque . . . de Strasbourg (ders.). — *Meyer Abraham, Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse (ders.). — Société asiatique. O. K.-P.

Journal of the Department of Letters (Univ. of Calcutta) 16 1927:

1 1—162 Manindramohan Bose, An Introd. to the Post-Chaitanya Sahajiā cult.

2 1—14 Pankaja Kumar Chatterji, The poet Kalidas and sea-voyage.

3 15—22 Basantakumar Chatterji, Date of Kavikankaṇ Mukundarām Cakravartī (Bengali-Dichter 16. Jh.).

4 23—54 Basantakumar Chatterjee, Padāvalīliterature. Vidyāpati.
5 55—80 Manindramohan Bose, The Padas of Caṇḍīdāsa.
6 1—56 Prabodh Chandra Sengupta, The Aryabhatiyam, a transl.
7 Shamsul-Ulama Hafiz Nazir Ahmad, Note on the library of Abdur Rahim Khan Khanan, the first prime minister of the Emp. Akbar.
8 1—62 Satis Chandra Chatterji, The Nyāya doctrine of Pramāṇa.
9 1—82 Girindra Mohan Sarkar, Early hist. of Bengal, Sena period. W. P.

The Journal of oriental Research, Madras 1 1927: 2 109—116 M. Hiriyanna, Prapañca-vilaya-vāda, a doctrine of Pre-Śankara Vedānta. — 117—125, 247—265 P. G. Gopalakrishna Aiyar, Upaniṣadic metre. I. II. — 127—130 K. A. Nilakantha Sastri, The date of Māṇikkavācakar. — 131—144 K. S. Ramaswami Sastri, Forgotten Kārikās of Kumārila. — 145—156 K. Rama Pisharoti, Studies in the three Keraḷa eras. — 157—166 M. Raghava Iyengar, The date of Śrī Āṇḍāḷ (Vaiṣṇava maiden saint, ca. 731). — 167—169 K. G. Sankar, The date of the Tiruppāvai (Lied von Āṇḍāḷ; S. tritt für das Datum 850 n. C. ein). — 171—177 D. S. Sarma, The mystic way of the Gītā (Schluß). — 179—180 K. A. Nilakantha Sastri, A note on Ācārya Sundara Pāṇḍya. — 181—182 T. R. Chintamani, A note on the authorship of the Uṇādi sūtras. — 183—184 ders., A note on the date of Śrīkaṇṭha (vgl. S. 67—76). — 188—190 K. G. Subrahmanyam, Pāṇini and Yāska (P. älter als Y.!). — 191—201 S. Kuppuswami Sastri, Problems of identity in the cultural hist. of ancient India (vgl. H. Jacobi, Z. f. Indol. 5, 293—310). — 203—210 A. Chinnaswami Sastri, Kumārila and Prabhākara Miśra (in Sanskrit).
3 217—245 C. Kunhan Raja, Some unexplained Prākṛt passages and their bearing on the Bhāsa problem. — 267—276 T. R. Chintamani, Fragments of Bhaṭṭanāyaka (Alaṃkāra). — 277—280 P. S. Subrahmanya Sastri, The first stanza in Tirukkuṛaḷ. — 283—286 A. Sankaran, Vṛttikāragrantha (bei Śabarasvāmin: Upavarṣa). — 287—296 K. R. Subrahmanyam, The age of the Nāyanārs (Śaiva saints). — Suppl. 1—8 Maṇḍana Miśra: Vibhramaviveka, ed. by S. Kuppuswami Sastri and T. V. Rāmachandra Dikṣitar. W. P.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal N. S. 21 1925:
5 (1927) 507—548 A. S. Ramanatha Ayyar, The Martyrdom of St. Thomas, the Apostle. — 549—591 Mohammed Abdul Aziz, The Deccan in the 15th cent.
6 (1927) = Numismatic Supplement Nr. 39 (Articles 249—264; 48 S., 4 Taf.).
N. S. 22 1926:
1 (Ausg.: 1927) 1—5 C. W. Gurner, Some textual notes on Asvaghosha's Buddhacharita. — 7—12 M. M. Chatterji, Brahmanism in Bengal. — 13—24 Umesh Chandra Bhattacharjee, The Upaniṣad-texts and their position in Śruti-literature. — 25—42 Bibhutibusan Datta, Hindu values of π. — 43—60 The Autobiography of Mawlānā ʿAbd al-Ḥaḳḳ ad-Dehlavī. Ed. by M. Hidayat Husain. — 61—68 Braja Lal Mukherjee, Atharva Veda. Kāṇḍa XVI. — 81—84 Sunder Lal Hora, On a peculiar fishing implement from the Kangra Valley, Punjab (2 Abb.). W. P.

The Journal of the Royal Asiatic Society 1927:
4 (Oktober) 689—697 Daya Ram Sahni, Kausambi. — 699—715 A. H. Sayce, The Moscho-Hittite Inscriptions. — 717—764 D. L. R. Lorimer, The Conjugation of the Transitive Verb in the Principal Dialects of Shina. — 765—768 S. Langdon, Statuette of Gudea. — 769—789 L. C. Hopkins, Pictographic Reconnaissances. Part VIII. — 791—794 E. Burrows, Phoenician Inscription from Ur. — 795—806 E. Burrows, A New Kind of Old Arabic Writing from Ur. — 807—844 F. W. Thomas, Tibetan Documents Concerning Chinese Turkestan. II. The Śa-cu Region. — 845—846 D. S. Margoliouth, A Gold Coin (Dinar) of Mustanjid. — 846—847 Muhammad Nazim, A Correction: India Office Catalogue. — 847 A. K. C., Two Suṅga Railing Pillars. — 847—848 T. G. Bailey, Kharī Bolī. — 848—849 L. D. Barnett, A Plural Form in the Prakrit of Khotan. — 849—852 G. A. Grierson, On the Old North-Western Prakrit. — 853 G. A. Grierson, Dardic Intervocalic Consonants $D > L$. — 854—858 K. Chattopādhyāya, A Peculiar Meaning of „Yoga". — 858—860 F. W. T., Note supplementary to the Article: „A Second Chinese Buddhist Text in Tibetan Characters". — 861—877 L. D. Barnett, Indica (*Candramaṇi Vidyālaṅkāra Pāniratna, Vēdârthadīpaka Niruktabhāṣya. — *G. K. Shrigondekar and L. B. Gaṇḍhi, Nalavilâsa of Râmachandra Sûri. — *E. Krishnamacharya, Tattvasangraha of Sântarakṣita. — *Gaṇapati Sâstrî, Samarângaṇasûtradhâra by King Bhojadeva. — *Hēmacandra, Pramāṇa-mīmāṃsā. — *Hēmacandra, Anyayōga-vyavacchēdikā. — *Siddhasēna-Dirākara Saṃmati-Tarka-prakaraṇam. — *Kāṭhakagṛhyasūtra. Ed. by W. Caland. — *W. Caland, Over Het Vaikāhnasasūtra. — *Kalidasa's Śakuntala. An ancient Hindu drama. Ed. by C. R. Lanman. — *A. K. Sen, Studies in Hindu Political Thought. — *B. C. Law, Ancient Indian Tribes. — *Haraprasad Sastri, Absorption of the Vratyas. — *Hiralal, Catalogue of Sanscrit and Prakrit Manuscripts in the Central Provinces and Benar. — *Memoirs of the Archaeological Society of India. — *A. K. Coomaraswamy, Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston. Part V: Rajput Painting. — *P. N. Bose, Principles of Indian Śilpaśāstra. With the Text of Mayaśāstra. — *E. Schierlitz, Die bildlichen Darstellungen der indischen Göttertrinität in der älteren ethnographischen Literatur. — *The Apadāna of the Khudaka Nikāya. Part II. Ed. by M. E. Lilley). — 877—879 *U. N. Goshal, A History of Hindu Political Theories from the earliest times to the end of the Seventeenth Century A. D. (J. Charpentier). — 879—880 *P. Yevtić, Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy (ders.). — 880—881 *P. E. Pieris and M. A. H. Fitzler, Ceylon and Portugal. Part I. (ders.). — 881—883 *Th. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvaṇa; *ders., La Théorie de la Connaissance et la Logique chez les Bouddhistes tardifs (ders.). — 883—887 *Lord Chalmers, Further Dialogues of the Bouddha (W. Steede). — 887—888 P. Ingoroqva, Rusthveliana I. (O. W.). — 888—889 *Shalva Dadiani, The Luckless Russian (O. W.). — 889—894 *S. Smith, Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum. Part IV. (G. R. Driver). — 895—897 *S. A. Pallis, The Babylonian Akitu Festival (S. S.). — 897—898 *F. Thureau-Dangin, Le Syllabaire Accadien (T. G. Pinches). — 898—899 *Mme. R. L. Devonshire, L'Égypte Musulmane et les fondateurs de ses monuments (A. R. Guest). — 899—900 *H. A. R. Gibb, Arabic Literature. An Introduction (A. R. G.). — 900—901 *J. Muyldermans, La Domination Arabe en Arménie (A. R. G.). — 901 *Muhammad Abd el Gawad, L' Exécution Testamentaire en Droit Musulman, rite Hanafite (A. R. G.). — 901—902 *A. J.

Wensinck, A Handbook of Early Muhammadan Tradition Alphabetically Arranged (D. S. M.). — 902—904 *Tā Hā Ḥusain, Pre-Islamic Literature (D. S. M.). — 904 *O. Rescher, Eš-Saqâ'iq en-No'manijja von Tašköprüzade mit Zusätzen und Anmerkungen, aus dem Arab. übers. (D. S. M.). — 905 *A. S. Fulton and A. G. Ellis, Supplementary Catalogue of Arabic Books in the British Museum (1901—1926) (D. S. M.). — 905—906 *Kitāb al-Aghānī, ta'līf Abi-l-Faraj al-Iṣbahānī (D. S. M.). — 907 *T. E. Lawrence, The Revolt in the Desert (D. S. M.). — 908—909 *M. H. Jalāl-uddīn Aḥmad Ja'fari, (1) Quaṣīdas of Ẓahīr-i-Fāryābī; (2) Ruba'-iyyāt of 'Umar Khayyām (R. P. Dewhurst). — 909 *C. Schoch, J. Ruska, C. H. Wieleitner, Die trigonometrischen Lehren des persischen Astronomen Abu 'l-Raiḥan Muḥammad Ibn Aḥmad Al-Bīrūnī (R. P. Dewhurst). — 910—911 *Muḥammad Yaḥya ibn Sībak Dastūr -i-'Ushshāq, The allegorical romance of Princess Husn (Beauty) and Prince Dil (Heart) (R. P. Dewhurst). — 912 *O. G. v. Wesendonk, Das Wesen der Lehre Zarathustros (M. Gaster). — 912—914 *R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, nach ihren Grundgedanken und Wirkungen (M. Gaster). — 914—915 *P. Thomsen, Die Palästina-Literatur (M. G.). — 915—916 *L. L. Honor, Sennacherib's Invasion of Palestina (M. G.). — 916—917 *R. Guilland, Essai sur Nicéphore Gregoras (M. G.). — 917—918 *E. B. Soane, In Mesopotamia and Kurdistan in Disguise (M. G.). — 919 *E. Crawley, The Mystic Rose (M. G.). — 920—924 *P. Hommel, Ethnologie und Geographie des alten Orients (H. Hirschfeld). — 924—925 *M. P. Verneuil, L'Art à Java. Les Temples de la période classique indo-javanaise (C. O. Blagden). — 925—926 *H. Parmentier, V. Goloubev, L. Finot, Le Temple d'Içvarapura: Le Monument; Les Images; Les Inscriptions et l'Histoire (C. O. Blagden). — 926 *R. O. Winstedt, Malay Grammar (C. O. Blagden). — 926—928 *G. Kato, A Study of Shinto, the Religion of the Japanese Nation (W. E. Soothill). — 929—934 Sten Konow, Vilhelm Thomsen †. — 934—936 L. D. Barnett, B. L. Rice †. — 936—937 D. S. M., J. Estlin Carpenter †. — 937—939 D. S. M., Ya'kub Ṣarruf †.

E. P. B.

Journal des Savants 1927:

8 (August-Oktober) 337—346 E. Cuq, Les Contrats de Kerkouk au musée Britannique et au musée de'l Irak I. (über: C. J. Gadd, Tablets from Kirkuk). — 346—354 A. Merlin, La sculpture antique de Phidias a l'ère byzantine II. (über: Ch. Picard, La sculpture antique usw.). — 355—370 H. Dehérain, Jean-François Rousseau, agent de la Compagnie des Indes, Orientaliste (1738—1808). E. P. B.

Journal of the Siam Society 21 1927:

1 2—35 English correspondence of King Mongkut. — 37—51 René Nicolas, Le théatre d'ombres au Siam (17 Taf.). — 53—63 A. F. G. Kerr, Two „Lawā" vocabularies (The L. of the Baw Lūang plateau; L. of Kānburi prov. — Die Sprachen dieser beiden L.-Stämme Consul et gehen völlig auseinander). W. P.

The Journal of Theological Studies 28 1927:

111 276—283 A. L. Williams, Yāhōh. — 283—285 W. E. Barnes, The Targum of the later Prophets. — 285—287 G. R. Driver, Two forgotten Words in the Hebrew Language. — 287—288 J. E. Hogg, The Inscription of Aaron's Head-Dress. — 296—304 *A. N. Whitehead, Religion in the Making (J. Oman). — 333—334 *P. P. Levertoff, Midrash Sifre on Numbers (T. W. Manson). — 334 *G. Dalman, Aramäische Dialektproben (W. H. Christie).

112 407—408 F. C. Burkitt, Yahweh or Yahoh. Additional Note. — 431—432 *T. E. Bird, A Commentary of the Psalms. — 434—435 *L. E. Browne, From Babylone to Bethlehem (J. W. Hunkin). — 440—441 *Baron Carra de Vaux, Les Penseurs de l'Islam (R. A. Nicholson). E. P. B.

Iran (Leningrad: Akademie) 1 1927 [russich]: I—II V. V. Barthold: Vorwort. — 1—28 E. Berthels, Die Dichtung des Mullah Muḥsin-i-Faiz-i Kāšāni. — 29—41 V. V. Barthold, Über Soghdisch und Tocharisch. — 42—58 ders., Über den Ursprung des Derbend-nameh. — 59—72 A. A. Semenov (Semïonov), Die Auffassung des Koran im östl. Ismailismus. — 73—86 V. A. Kračkovskaja, Der Mihrab in Fayence der Eremitage (1 Taf.). — 87—110 R. A. Galunov, Zürkhāneh — die Athletenarena Persiens. — 111—200 I. I. Zarubin, Karakteristik der Mundžani-Sprache (mit m.-russ. u. russ.-m. Glossar). — 201—214 A. A. Freiman, Christian Bartholomae (1 Bildnis) — Nasir-i-Khosrau: Safarnāma, Raušanāināme, Sa'ādatnāma (A. A. Semenov). — ders., Zād-ul-musāferīn (ders.); E. Kühnel, La miniature en Orient (F. Rosenberg); F. D. J. Paruck, Sasanian coins (R. Vasmer); Rašīd Jāsimī, Aḥwāl-i Ibn Jamīn (E. Berthels).

W. P.

Islamica III 1927:

1 1 E. Berthels, Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des ṣūfischen Lehrgedichts in Persien. (Von den Predigten und Sendschreiben mit Geschichteneinlagen bei Abu'l-Ḥasan Ḫaraqānī über Anṣārī, in dessen Pseudo-*manāzil* ein Überrest seiner Predigten in Reimprosa vorliegt, zu Sanā'ī, welcher die Form des außerṣūfisch [Rūdagī, Kalīla u. Dimna] bereits ausgebildeten Lehrgedichtes übernimmt und mit den Predigten, Parabeln und Erzählungen aus dem Leben der Scheiche verbindet; bei 'Aṭṭār sind die Erzählungen schon selbständiger, bei Ǧelāleddīn Rūmī leiten sie das ganze Lehrgedicht; bei Ǧāmī werden sie zu selbständigen allegorischen Romanen.) — 32 C. Brockelmann, Zu al-Ǧahšijārīs Wezirgeschichte. (Die Erzählung von der Freigebigkeit und dem Stolze des Barmakiden al-Faḍl b. Jaḥjā bei Ǧ, ed. von Mžik 239ff., geht mit der kürzeren bei al-Tanūḫī, Al-Faraǧ ba'd al-šidda II 65, auf die gleiche Vorlage und diese mit der bei Ibn Ḫallikān Nr. 500 auf eine gemeinsame Quelle zurück, welche möglicherweise der persönliche Bericht des Wezir ist.) — 39 A. Fischer, Noch einmal Ali Dschānib. — 44 A. Fischer, Die weiblichen Demonstrativ-Pronomina (*tih, ḏih* und *hāḏih* sind Pausal-, im Hedschaz und bei den Qais 'Ailān auch Kontextformen; die Weiterbildungen *tihi, ḏihi, hāḏihi* werden mit langem, später auch mit kurzem Auslaut gelesen). — 53 G. Furlani, Avicenna e il *Cogito ergo sum* di Cartesio. (Das *jufbit wuǧūd ḏātih* im Lib. sextus nat. 1, 1 und das *ja'lam wuǧūd anfjatih šai'an* im *K. al-Šifā*, ed. Teheran 363, entspricht nicht nur ideell dem *Cogito ergo sum*, sondern auch nach dem Zusammenhang, da der kartesianische Zweifel dieselbe Rolle spielt wie Avicenna's Fiktion des plötzlich, aber ohne sensuale Funktionen erschaffenen Menschen. Zur vorsichtigen Andeutung einer geschichtlichen Verknüpfung werden die mittelalterlichen Übersetzungen bei Gundisalvi, Gerson b. Salomo und Wilhelm von Auvergne philologisch überprüft; betont bleibt der Unterschied zwischen dem beiläufigen platonisierenden Gedankenspiel bei A. und der Zentralstellung des Gedankens bei C.) — 73 A. Klingenheben, Texte im arabischen Dialekt von Larasch in Spanisch-Marokko (5 Geschichten in sorgfältiger Transkription mit Berücksichtigung auch des Unterschiedes der jüdischen und

der muhammedanischen Aussprache). — 86 R. Vasmer, Die Eroberung Ṭabaristāns durch die Araber zur Zeit des Chalifen al-Manṣūr. (Die bei allen Historikern gesammelten sehr unklaren Nachrichten werden gesichtet und die Örtlichkeiten genau untersucht nach den Geographen, der neueren Reiseliteratur und den Berichten über die späteren Kämpfe der Zaiditen-*dā'ī*, des Wendādhormuz, des Māzjār, des Seldschucken Mas'ūd u. a.; widersprochen wird der bislang verwirrenden Identifizierung des heutigen Ortes Taq im östlichen Dāmġān mit dem in den alten Kriegsberichten genannten al-Ṭāq, das wohl mehr appellativ für Zufluchtsgewölbe steht und im westlichen Bergland zu suchen ist. Die sorgfältige Überprüfung fällt am günstigsten aus für Ibn Isfendijār und Ẓahīreddīn, wenig günstig für Ṭabarī und Ibn al-Faqīh.) — 151—164 *A. Samylovič, Kurze [russische] Grammatik der gegenwärtigen Osmanisch-Türkischen Sprache für Unterrichtszwecke (W. Duda). — *Ernst Kühnel, Kunst des Orients (R. Hartmann). — *Abū Ġa'far M. b. Mūsā al-Ḫuwārizmī, Ṣūrat al-arḍ, ed. H. v. Mžik (E. Honigmann). — *J. D. B. Gribble, A History of the Deccan (J. Horovitz).
R. St.

Klio. Beiträge zur Alten Geschichte 21 1927:

3/4 340—343 R. Zimmermann, Bevölkerungsdichte und Heereszahlen in Alt-Palästina. — 385—390 R. Oehler, Die Mauer des „schwachen Winkels" von Karthago (Appian. Pun. 95 a. E. 98) und ihr Wasserschutz. Eine topographische Studie. — 436—438 W. Kroll, Die Ausgrabungen von Doura. — 442—449 C. F. Lehmann-Haupt, Vom Hamburger Orientalisten- und Alttestamentler-Tage. E. P. B.

Language, Journal of the Linguistic Society of America, ed. by G. M. Bolling, A. M. Espinosa, S. Moore, D. B. Shumway. Vol. III, Nr. 2. June 1927: Louis H. Gray, The Inflection of the Present Indicative Active in Indo-European. (Ansetzung von gesonderten Formen der Personalendungen primärer Form für die athemat. und die thematischen Verben auch im Dual und Plural. Als Grund für die Verschiedenheit der athemat. und themat. Endungen überhaupt vermutet der Verf. eine urspr. Enklise der athematischen, eine urspr. stets accentuierte Stellung der thematischen Verben). Ch. C. Fries, The Expression of the Future. (Zum Ausdruck des Fut. dienen Wörter, deren modale Bedeutung der des Fut. von vornherein verwandt ist. Allmählich verlieren diese Wörter mehr und mehr ihre selbständige Bedeutung und sinken zu rein futurbildenden Hilfswörtern herab. Im Gegensatz zu der allg. Lehre, daß in diesen Hilfswörtern unter gewissen Umständen noch die urspr. modale Bedeutung durchschimmere, sucht der Verf. nachzuweisen, daß sie „may suggest [depending on the circumstances and without limitation of its original meanings] any of that range of ideas which are the bases of future predictions"). J. Whatmough, Oscan *deketasio-*'**decentarius*'. (Verteidigung der Ansicht von Bronisch (vgl. Idg. F. XI, 110), daß osk. *deketasio* zu lat. *decem* gehöre. Es war der Titel von Beamten, die die dem Hercules gespendeten *decumae* in Empfang nahmen). E. H. Sturtevant, Hittite *h* initial = indo-europ. *bh*. (Nachweis, daß im Heth. anlautendes *h* einem idg. *bh* entspricht; intervokal. idg. *bh* erscheint dagegen im Heth. teils als *p*, teils als *h*; letzteres kann aber auch aus anderer Quelle stammen. Der entspr. idg. Laut scheint dann verloren zu sein, vgl. z. B. heth. *pahhur*: *pahhuren* mit gr. πῦρ, altn. *funi* u. a.). L. Bloomfield, G. M. Bolling, What Symbols shall we use? (Vorschläge zu einer Vereinfachung der Transcriptionssysteme). — Book Reviews. *P. W. Schmidt, Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Heidelberg 1926 (L. Bloomfield). *Ramón Menéndez Pidal, Orígenes del Español; Estado lingüístico de la península ibérica hasta el siglo XI. Madrid 1926 (A. M. Espinosa). *Ch. Callet, Le Mystère du Langage; les sons primitifs et leurs évolutions. Paris 1926 (R. G. Kent).
H. J.

Linguistic Society of America, Bulletin No I Dezember 1926:

Roland G. Kent u. E. H. Sturtevant, Survey of linguistic Studies, Opportunities for advanced Work in the United States (Liste der Hochschulen und der an ihnen gelesenen philologischen Fächer mit Angabe der Professoren). Wr.

Literarisches Zentralblatt 78 1927:

1 39 *B. Meißner, Könige Babyloniens und Assyriens (F. Weißbach). — 89—90 *I. Eitan, A Contribution to Biblical Lexicography (R. H. Reitzenstein). — 90 *Hebrew Union College (1875—1925) (ders.).
2 178 *B. Narain, The Population of India (Adam).
6 511—514 R. Fick, Englisches Schrifttum zur Orientalistik (*B. R. Rajan Aiyar, Rambles in Vedanta; *A. Churchward, The Origin und Evolution of Religion; *H. B. Morse, The Chronicles of the East India Company trading to China 1635—1834, Vol. 1—4; *T. I. Tambyah, Foregleans of God. A Comparative Study of Hinduism, Buddhism and Christianity; *T. I. Tambyah, Psalms of a Saiva Saint; *Yusuke Tsurumi, Present Day Japan.)
7 597—598 *R. Bonnet-Devilliers, La guerre au Riff. Ce que j'ai vu au Maroc. (K. Schoenian).
16 1369—1372 R. Enking, Französisches Schrifttum zur Archäologie (*Ch. Dugas, La Céramique des Cylades; *H. Lechat, Phidias et la Sculpture grecque au Ve siècle; *C. Huart, La Perse antique; *J. Capart, La Gloire d'un grand Passé [über Theben in Ägypten]; *J. Capart, L'Art égyptien, I: L'Architecture; *S. Elisséev, La Peinture contemporaine au Japon; *V. Segalen, G. de Voisins, J. Lartigue, Mission Archéologique en Chine 1914 et 1917. Atlas I. II.)
17 1435 *Th. Bröring, Laut und Ton in Süd-Schantung (W. Eichhorn).
19 1642 *Jalālu'ddīn Rūmī, The Mathnawī. Ed. by R. A. Nicholson. Vol. 2. (H. R. Reitzenstein). — 1642 *W. A. Jayne, The Healing Gods of ancient civilisations (M. Arnim). — 1642—1643 *A. Kaminka, Le prophète Isaïe (S. Krauß). — 1644 *Schriften der Hebräischen Universität in Jerusalem. „Wissenschaft des Judentums" Bd. I [hebräisch] (S. Krauß). — 1644 *Strange Stories from a Chinese Studio, transl. by H. A. Giles (R. H. Reitzenstein).
E. P. B.

Litteris IV 1927:

2 109—122 *The Cambridge Ancient History. Vol. III: The Assyrian Empire. (U. Kahrstedt).
E. P. B.

Die Medizinische Welt. Ärztl. Wochenschrift (Berlin: Nornen-Verlag) 1 1927:

33 (17. Sept.) S. 1229—1233 A. Weckerling, Suśruta. Ein Beitrag zur Gesch. der ind. Medizin. W. P.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrg. XXIX. 1926. 3. Abt.: Afrikanische Studien. Im vorliegenden Bande setzt Westermann mit den Aufsätzen „Das Ibo in Süd-Nigerien. Seine Stellung innerhalb der Kwa-Sprachen" (S. 1—31) und „Das Edo in Nigerien. Seine Stellung innerhalb der Kwa-Sprachen" (S. 32—60) seine westsudanischen Studien

(Teil II und III) fort, s. dazu meine Besprechung von „Die westlichen Sudansprachen und ihre Beziehungen zum Bantu" des gleichen Autors OLZ 1927, 11, Sp. 1015ff. Dann gibt der verdiente Sammler von Hausa-Texten Dr. Rudolf Prietze auf den Seiten 60—169 weitere Texte dieser Sprache heraus, und zwar „Die Geschichte von Gízo und Ḳóḳi", „Haussa des täglichen Lebens", „Der Besuch des deutschen Kaisers 1898 in Jerusalem" und „Die Mädchen von Gaia. Ein mittelafrikanisches Sittenbild" mit dem Anhang „Goḍôso, ein Tanzlied". Auf den Seiten 100a—100t und 170—189 gibt P. das Faksimile der arabisch geschriebenen Originale von zwei der Texte wieder. Über die Bearbeitung von Haussa-Texten durch P., die stets sprachlich und inhaltlich zahlreiches Interessante bieten, vgl. meine Besprechungen der beiden vorhergehenden Jahrgänge der MSOS in der OLZ. Auf den Seiten 191—232 druckt schließlich Heepe unter dem Titel „Darstellung einer Bantusprache aus den Jahren 1821/22 von Elliott" ein MS der Grey Library in Kapstadt über die auf den Komoren gesprochene Nzwani-Sprache ab. H. versieht es mit einer Einleitung über den Verfasser und setzt neben die für die damalige Zeit sehr korrekt geschriebenen Nzwani-Ausdrücke zum Vergleich deren heutige Form.

A. Klingenheben.

Monde Oriental 19 1925:

1/3 V—XIV. 1—186. Kleine Beiträge zur Lexikographie des Vulgärarabischen II, aus dem Nachlaß H. Almkvists hsg. v. K. V. Zetterstéen (s. Anzeige oben Sp. 284). — 187—99 C. Brockelmann, Beiträge zur Textkritik von ʿAbdalqāhir al-Baġdādīs *Kitāb al-Farq baina l-Firaq* (Verbesserungen zu der Ausgabe von Muḥammad Badr, der Übersetzung von Seelye und den Auszügen von Horten in „Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam"). — *Der Orient I, 1 1925 (K. V. Zetterstéen). *Svenska Orientsällskapet, Årsbok 1925 (Ders.). *Oostersch Genootschap in Nederland, Verslag van het 4. congres gehouden te Leiden 1925 (Ders.). *Societas Orientalis Fennica, Studia Orientalia I 1925 (Ders.). *F. Rosen, Neupersischer Sprachführer 3. Aufl. 1925 (A. Christensen). *B. Meißner, Babylonien und Assyrien II 1925 (K. V. Zetterstéen). *C. Brockelmann, Syrische Grammatik 4. Aufl. 1925 (Ders.). *A. Moberg, The Book of the Himyarites 1924 (Ders.). *C. H. Becker, Vom Werden und Wesen der islamischen Welt I 1924 (Ders.). *I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, 2. Aufl. hsg. v. F. Babinger 1925 (Ders.). *R. Paret, *Sīrat Saif ibn dhī Jazan* 1924 (O. Rescher). *Amrilkais aus dem Arabischen übertr. v. F. Rückert, 2. Aufl. hsg. v. H. Kreyenborg 1924 (Ders.). *Al-Ghazâlî, Die kostbare Perle übs. v. M. Brugsch 1924 (Ders.). *M. Weisweiler, Buntes Prachtgewand über die guten Eigenschaften der Abessinier von al-Buḥârî al-Makkî I 1924 (Ders.). *E. Littmann, Galla-Verskunst 1925 (K. V. Zetterstéen).

20 1926:

1/3 1—4 S. Linder, Eine punische Inschrift in Uppsala (Weihstele eines בדעשתרת an תנת und בעל המן). — 5—28 O. Gjerdman, Non-plosive stops (in Oriental languages) (Verbreitung explosionsloser Verschlußlaute vor allem am Wortende in einer großen Reihe hauptsächlich ostasiatischer und indonesischer Sprachen; Ursachen der Erscheinung; vollständiger Schwund auslautender Verschlußlaute als Folge des Wegfalls der Explosion; „there are more than one or two roads on which the final stops can go to ruin"). — 29—84 Ders., Word-parallels between Ainu and other languages (hauptsächlich malaiisch-polynesischen Sprachen; zu erklären so, daß Ainu und Ur-Austronesier urverwandt sind oder wenigstens früh in enger Berührung gestanden haben). — 85—226 E. Arbmann, Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien (s. besondere Besprechung). — 227—30 B. S. Rao, A Muslim contribution to Hindu culture (Sanskritlexikon von Mūsā Ḫān Masanand Enni, muslimischem Fürsten eines Gebietes wahrscheinlich in Guzarat, Sohn des ʿĪsā Ḫān Sohnes des Sulaimān Ḫān). — 231—8 *E. Herzfeld, Paikuli 1924 (H. S. Nyberg; „I have worked the inscriptions over and over again, and have thus arrived, on almost every point, at new and more precise interpretations which I hope to be able to publish sooner or later"; Bemerkungen zu Ideogrammen, besonders פון = *pat*). — *F. Rosen, Persien in Wort und Bild 1926 (A. Christensen). *F. Hrozný, Code hittite I 1922 (H. S. Nyberg). *G. Howardy, Hammurabis lov oversat 1926 (K. V. Zetterstéen). *J. Lewy, Studien zu den altassyrischen Texten aus Kappadokien 1922 (H. S. Nyberg). *Th. Bauer, Die Ostkanaanäer 1926 (P. Leander). *I. Eitan, A contribution to Biblical lexicography 1924 (K. V. Zetterstéen). *E. Ehrentreu, Untersuchungen über die Massora 1925 (Ders.). *S. H. Longrigg, Four centuries of modern Iraq 1925 (Ders.). *P. J. André, L'islam et les races 1922 (Ders.). *Carra de Vaux, Les penseurs de l'islam 1923—6 (Ders.). *J. Horovitz, Koranische Untersuchungen 1926 (Ders.). *J. Fück, Muḥammad ibn Isḥâq 1925 (Ders.). *H. A. R. Gibb, Arabic literature 1926 (Ders.). *E. Mittwoch, Aus dem Jemen 1926 (Ders.). *As-Suyuti, The Mutawakkili transl. by W. Y. Bell 1924 (Ders.). *M. Heepe, Jaunde-Wörterbuch 1926 (Ders.).

G. B.

Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. 1927:

1 52—91 G. Krahmer, Die einansichtige Gruppe und die späthellenistische Kunst. E. P. B.

Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft 6:

1 35—43 J. Lewy, Die Keilschriftquellen zur Geschichte Anatoliens. (Übersicht anläßlich der Erwerbung von 50 Kültepe-Tafeln durch die Gießener Hochschulgesellschaft; Abb. zweier Schriftflächen und zweier Siegelabrollungen der Gießener Sammlung, die eine mit dem Siegel des Scharrumken von Assur.)

G. B.

Revue Archéologique 1927:

25 1—47 L. Bréhier, Les églises rupestres de Cappadoce et leur témoignage. — 48—83 A. Hertz, L'emploi du bronce dans l'Orient classique. — 212—215 P. Fierens, La miniature byzantine.

26 1—32 Th. Reinach, La Charte ptolémaïque de Cyrène. E. P. B.

Revue des Études Historiques 93 1927:

Juillet-Sept. 228—250 Tranier, Le problème naval de l'expédition d'Égypte (1798). — 295 *Ch. Dugas, La Céramique des Cyclades (L. Perret). E. P. B.

Revue de Synthèse Historique 43 1927:

27—35 A. Rey, Nouveau coup d'oeil sur la mathématique égyptienne. — 133—135 P. Masson-Oursel, Quelques livres sur l'Extrême-Orient. E. P. B.

Schidnij Svit. — Vostočnyj Mir. — Le Monde oriental. (Charkiv: Vseukrains'ka Naukova Asocijacija Schodoznavstva) 1 1927: [Ukrainisch].

5—25 Ja. Rjappo, Die Revolution in China und ihre Ursachen. — 26—31 L. Veličko, Die Reaktion und Opposition in der Türkei. — 32—55 V. Broun (Brown), Der franz. Imperialismus und die Kolonien. — 56—78 L. Levits'kij (Olin), Wirtschaftsgebiete in der Türkei. — 79—85 L. Cukerman (Zuckermann), Persien und sein Handel mit der SSSR. — 86—90 Ja. M. Šam-

raevskij, Oriental. Ausstellungen. — 91—119 A. Gladstern, Das Jahr 1917 in der Mongolei. — 120—137 V. Buzeskul, Neuere Entdeckungen und Forschungen auf dem Gebiet des Alten Orient. — 138—154 E. Nikolskaja, Überreste mongol. Kultur im Dorf Karghi (Krim). — 155—181 P. Ritter, Übers. des Daśakumārcarita, Einl. u. Kap. 1—2. — 182—85 ders., 8 Gedichte aus Gitanjali übers. — 186—189 ders., Übers. von Rigveda X. 127; X. 146; X. 186; X. 129. — 190—191 P. Tičina, Übers. von drei armenischen Gedichten. 192—204 F. Puščenko, Die japanische Literatur.

W. P.

Zur Besprechung eingelaufen.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

Bei Einforderung von Rezensionsexemplaren genügt Angabe der Nummer mit Autornamen. Erfolgt auf die Einforderung innerhalb 14 Tagen keine Antwort an den einfordernden Herrn Mitarbeiter, so gilt das als Absage.

288 Allen, G. C.: Modern Japan and its Problems.
289 Amann, G.: Sun Yatsens Vermächtnis. Geschichte der chinesischen Revolution.
290 Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1926.
291 Armstrong, R. C.: Buddhism and Buddhists in Japan.
292 Bergsträßer, G.: Einführung in die semitischen Sprachen. Sprachproben und grammatische Skizzen.
293 Blau, P.: Leben und Wirken eines Auslandsdeutschen im vorigen Jahrhundert. Erinnerungen an Dr. Otto Blau.
294 Bohner, A.: Japanische Hausmittel. Das Buch „Kokon Chie Makura" übersetzt.
295 Chardin, J.: Travels in Persia.
296 Churgin, P.: Targum Jonathan to the Prophets.
*297 Dölger, F. J.: Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst.
*298 Eusebius: The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine, Vol. II.
299 French, J. C.: The Art of the Pal Empire of Bengal.
300 Ganpat: Magic Ladakh. An intimate Picture of a Land of Topsy-Turvy Customs and great natural Beauty.
301 Gavin, F.: The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments.
302 Götze, A.: Madduwattaš.
303 Hail, W. J.: Tsêng Kuo-Fan and the Taiping Rebellion, with a short sketch of his later career.
304 Hauer, E.: Chinas Werden im Spiegel der Geschichte. Ein Rückblick auf vier Jahrtausende.
305 Hentze, C.: Les Figurines de la Céramique Funéraire. Matériaux pour l'étude des Croyances et du Folklore de la Chine ancienne.
306 Hopkins, A. J.: In the Isles of King Solomon. An Account of 25 years spent amongst the primitive Solomon Islanders.
307 Jalla, L.: Sur les Rives du Zambèze. Notes ethnographiques.
308 Jones, T. J.: Quelle, Brunnen und Zisterne im Alten Testament.
309 Jordan, J., u. C. Preußer: Uruk-Warka. Nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-Gesellschaft.
310 Irisawa, T.: Über die Sitzweise der Japaner.
311 Jungklaus, E.: Die Gemeinde Hippolyts, dargestellt nach seiner Kirchenordnung.
312 Klippel, E.: Die Pharaonen und ihre Frauen.
313 Kohn, H.: Geschichte der nationalen Bewegung im Orient.
314 Krämer, A.: West-Indonesien. Sumatra, Java, Borneo.
315 Krupnik, B., u. A. M. Silbermann: Handwörterbuch zu Talmud, Midrasch und Targum mit Belegen aus den Quellen. Hebräisch-Deutsch-Englisch.
316 Langdon, S.: Babylonian Penitential Psalms, to which are added Fragments of the Epic of Creation from Kish in the Weld Collection of the Ashmolean Museum.
317 Leser, P.: Westöstliche Landwirtschaft. Kulturbeziehungen zwischen Europa, dem vorderen Orient und dem Fernen Osten, aufgezeigt an landwirtsch. Geräten und Arbeitsvorgängen.
318 Lutz, H. F.: Egyptian Tomb Steles and offering Stones of the Museum of Anthropology and Ethnology of the University of California.
319 Macalister, D.: Romani Versions.
320 Macdonald, A.: Memoir of the life of the late Nana Farnavis.
321 Marcus, R.: Law in the Apocrypha.
322 Meinhof, C.: Die Sprache der Herero in Deutsch-Südwestafrika.
323 — Die Sprache der Suaheli in Deutsch-Ostafrika.
324 Mowinckel, S.: Le Décalogue.
325 Le Musée Guimet (1918—1927).
326 Peters, N.: Das Buch Job übers. u. erklärt.
327 Picard, L.: Zur Geologie der Kischon-Ebene.
328 [Schmidt:] Festschrift P. W. Schmidt. 76 sprachwissenschaftliche, ethnologische, religionswissenschaftliche, prähistorische und andere Studien. Hrsg. W. Koppers.
*329 Segrè, A.: Metrologia e Circolazione Monetaria degli Antichi.
*330 Seligmann, S.: Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur mit besond. Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick. Eine Geschichte des Amulettwesens.
*331 Sethe, K.: Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen hrsg. u. erläut. I.: Das „Denkmal memphitischer Theologie", der Schabakostein des Britischen Museums.
332 Symons, A. J. A.: Emin, The Governor of Equatoria.
333 Thompson, R. C.: The Epic of Gilgamish. A new translation from collation of the cuneiform tablets in the British Museum rendered literally into English hexameters.
334 Thompson, E. and Th.: Three Eastern Plays. With a terminal Essay on „Suttee".
335 Thompson, E.: Suttee. A historical and philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning.
336 Väth, A.: Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus. Upadhyaya Brahmabandhav und das Problem der Überwindung des höheren Hinduismus durch das Christentum.
337 Visser, Ph. C.: Zwischen Kara-Korum und Hindukusch. Eine Reise nach dem unbekannten Herzen Asiens.
338 Vries, J. D. L. de: Der Śrāddhakalpa im Harivaṃśa und in fünf anderen Purāṇen.
339 Weidinger, K.: Die Haustafeln. Ein Stück urchristl. Paränese.
340 Wiener, H. M.: The Altars of the Old Testament.
341 Yevtić, P.: Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig C 1, Blumengasse 2. — Druck von August Pries in Leipzig.
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.